Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 22



CRÍTICA DEL CRISTIANISMO DE MARX A NIETZSCHE



UrKultur

Sumario



Nietzsche y el contravalor del cristianismo: *Übermensch* y aristocracia

---

Víctor Manuel Alarcón Viudes

La visión ontológica del mundo de Friedrich Wilhelm Nietzsche está centrada en el *ente* hombre, enmarcado en una *Weltanschauung* del ente como totalidad que para el propio Nietzsche consiste en la vida. El hombre cristiano, fruto de una cultura de más de dos mil años, es un ser que se ha de trascender (*transcendieren*), en un 'ir más allá' (*die Grenzen überschreiten*). Este 'ir más allá' es el ideal del *Übermensch* que Nietzsche concibe como el 'sentido de la tierra'. Para ello es necesaria la 'muerte de Dios' y la extinción del 'último hombre' cristiano. En este punto alcanza Nietzsche una metamorfosis que pasa de la mera moral o eticidad a una interpretación ontológica del ser existencial hombre.

La libertad es *ser* indeterminado. Nietzsche combate contra la determinación moral religiosa cristiana de la conciencia alienada por el concepto de 'fe' que representa una colonización heterónoma de la conciencia realizada por la doctrina religioso-cristiana. El *Übermensch* es la *sustitución* del ideal religioso habido hasta el presente. Este ideal ha de ser sustituido por otro ideal inmanente al mundo, a lo-que-es: el *Übermensch*. La debilidad del supramundo ha de ser cambiada por la fortaleza del mundo (*Welt*). La 'Ley' (*Gesetz*) del mundo es el *Übermensch*, el ser no de una ontología trascendente (*transzendent*) sino de una ontología inmanente (*immanent*) al mundo-vida (*Welt-Leben*). El ser del mundo *es* el *Übermensch*, máxima expresión (*Ausdruck*) lograda del ser humano.

Para alcanzarse el *Übermensch* ha de perecer el cristianismo con el 'último hombre' (el *limen*, el *eschatón* de la historicidad). El cristianismo se hunde en el 'ocaso de los dioses' (*Götterdämmerung*) para alumbrar (*beleuchten*) la nueva aurora (*Morgenröte*) del *Übermensch*. La 'mentira santa' da paso a la 'verdad profana' y lo

llamado 'profano' es ya la 'sacralidad' del *Übermensch* que es la sacralidad sustancial de la vida, pues el *Übermensch es* la vida, no la *suplantación* de la vida en forma de 'Vida Eterna' en el 'Más Allá' sobrenatural (*übernatürlich*), en el ideal-Dios, aniquilación de la fuerza vital que contiene en sí la vida. En este sentido, Dios es concebido por Nietzsche como el mayor atentado posible contra la vida.

El *Übermensch* ha de emerger (*auftauchen*) de la vida misma como su más plena realización, como su más alto logro, pues él *es* la vida que se muta a sí misma. El *Übermensch* es la exuberancia (*Üppigkeit*) de la vida y como la vida en el *anthropos* es vida-razón, en el *Übermensch* se alcanza la más alta forma de inteligencia acaecida hasta el presente. El *Übermensch* es el 'Espíritu de la Vida', el 'sentido de la vida' (*der Sinn des Lebens*) frente al 'espíritu de la muerte'.

El 'mundo verdadero' del cristianismo no es sino una fábula, un relato mitomaniaco que ha suplantado el mundo de la vida por ese 'mundo verdadero' que no es más que quimera y locura y cuya moral representa una *contranaturaleza* con respecto a la auténtica existencia y al hombre mismo, por lo cual la moral cristiana se convierte en una moral de la *décadence*.

Nietzsche dará el título definitivo a su obra cumbre sobre la esencia del cristianismo: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (*Der Antichrist. Fluch auf das Chritenhhum*). En el hablar de Nietzsche acerca del *Anticristo* podemos leer un fragmento del filósofo que supone la antítesis que hace Nietzsche de sí mismo con respecto a la figura de Jesucristo: «Yo soy el *antiasno par excellence*, y, por tanto, un monstruo en la historia universal; yo soy dicho en griego, y no sólo en griego, el *Anticristo*…».

Cuando Nietzsche escribe sobre el *Übermensch* deja claro lo siguiente: «Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo *de lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tiene que llegar...*». El Anticristo es el toque de campana del mediodía y de la gran decisión que metamorfoseará el mundo. Sólo el *Übermensch* puede tomar la 'gran decisión' de la *transvaloración de todos los valores*.

Se trata de la redención del ideal existente hasta ahora, *id est*, de la redención de lo que ese ideal esconde en su seno: la nada y la nihilidad a través del vencimiento de Dios por medio de la realización del *Anticristo* y del *antinihilista* que no se rinden ante la negación mundanal liberando nuevamente la voluntad de existencia y de realidad pues es necesario devolver a la tierra su meta y al hombre su esperanza, la esperanza de la tierra; la vuelta al seno materno del suelo nutricio que alimenta la planta hombre.

Nietzsche es un Minotauro en el laberinto de la cultura cristiana. Dos mil años de esta cultura ha convertido a la sociedad cristiana en una arborescente planta que asfixia todo atisbo de libertad. Considerándose un *hiperbóreo* dice: «Nosotros somos hiperbóreos, […] Nosotros hemos descubierto el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto.» El hombre moderno está perdido en ese laberinto cuyo trazado tan bien conoce Nietzsche hasta el punto que es capaz de salir de él. El filósofo ha explorado todos los rincones y recovecos de ese laberinto donde está encerrado el hombre de nuestro tiempo. Ese laberinto tiene un nombre, se llama *cristianismo*. Mentes temibles trazaron el mapa de ese laberinto donde se encerró a los hombres.

En esa visión ontológica del mundo, Nietzsche considera a éste como 'voluntad de poder': «¿Qué es bueno? — Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? — La compasión activa con todos los malogrados y débiles — el cristianismo…»

La pretensión de Nietzsche de crear un nuevo tipo humano tal y como aparece ya en su obra *Así habló Zaratustra* se mantiene en *El Anticristo* como maduración de su visión antitética con respecto al hombre cristiano. El hombre cristiano es un final y se ha de querer un hombre nuevo: «qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir […] y por temor se quiso, se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, — el cristiano».

Ha sido el temor a los *hombres superiores* lo que ha hecho que surgiera esa moral del rebaño pastoreada por el Galileo («No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel.»). El miedo hacia el hombre temido del que nos habla Nietzsche ha hecho que se crease el hombre débil, el animal hombre de rebaño. El tipo superior de hombre nietzscheano enlaza con el *Übermensch*: «un logro continuo de casos singulares, con los cuales un *tipo superior* hace de hecho la presentación de sí mismo: algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre.»

Es el cristianismo el que ha hecho la guerra a muerte al tipo superior de hombre. Aquél ha proscrito los instintos esenciales a ese tipo superior, ha destilado al hombre malvado. El hombre fuerte ha sido considerado como hombre reprobable; sobre él se ha lanzado una maldición y una calumnia que lo ha extirpado y lo ha relegado a la nada existencial. El instinto de venganza de los hombres inferiores ha mancillado la nobleza de espíritu de los fuertes y enérgicos.

La vida para Nietzsche es un instinto de crecimiento y de duración donde se acumulan las fuerzas; la vida como un *instinto de poder*. El *Übermensch* es el hombre con voluntad de poder dirigida contra la decadencia que representa el cristianismo. Se trata de contraponer la voluntad de poder nietzscheana a la voluntad de poder de los representantes de la religión cristiana que es una voluntad de poder

mancillada, envilecida, apartada de la vida y del mundo, alejada del cuerpo y de la sensualidad, colocada en el trasmundo creado por la propia mente del profeta, del santo, del Mesías, del sacerdote (*hierus*, *sacerdos*). Los 'valores supremos' son los valores metafísicos propios del cristianismo; valores de la decadencia y *nihilistas* que ejercen su dominio sobre el hombre.

El compadecer (*Mitleiden*) cristiano rebaja las fuerzas vitales del hombre y le somete a la depresión; a un rebajamiento de la energía psíquica. A esa compasión se le ha llamado *piedad* como *virtud* según los criterios de la moral cristiana. Para la moral aristocrática la compasión es una debilidad. Esta virtud de la compasión es la virtud esencial de todas las demás virtudes en el seno de una *teología* que es nihilista al inscribirse como negación de la vida: «la compasión es la *praxis* del nihilismo». La compasión conserva todo aquello que es miserable y ello intensifica la *décadence*. Ésta es una entrega a la nada, al nihilismo, al vacío absoluto. El director espiritual no emplea la palabra 'nada'; en su lugar coloca los conceptos de 'más allá', 'Dios', 'vida verdadera', 'bienaventuranza', 'redención', nacidos de la concepción moral-religiosa cristiana. Estos conceptos suponen una hostilidad a la vida en cuanto alejan del 'mundo aparente' y acercan al 'mundo verdadero'.

El idealista teólogo, al igual que el sacerdote, portan en sus cabezas todos los grandes conceptos que se contraponen al entendimiento, a la buena vida, a los honores, a los sentidos, a la ciencia. Estos conceptos existen en el teólogo y en el sacerdote como fuerzas seductoras y dañinas; sobre ellas planea el espíritu de una paraseidad (*Fürsichheit*). El clérigo ha sublimado (*aufgehoben*) su voluntad de vida terrenal para situar todos sus instintos en el reino suprasensible y con ello ha llevado a la *vacuidad* toda existencia; ha arrastrado a la vida misma a la nihilidad de la *Nada* como Espíritu o Dios.

Para Nietzsche, el espíritu puro es la mentira pura. Esa mentira crea una interpretación moral del mundo donde la castidad, la humildad, la pobreza, *id est*, todo aquello que constituye al santo y la santidad, ha causado un daño indescriptible a la vida: «…Mientras el sacerdote, ese negador, calumniador, envenenador *profesional* de la vida, siga siendo considerado como una especie *superior* de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué *es* la verdad?». Se ha *invertido* la verdad y se le ha colocado en las antípodas de la auténtica verdad. Es al instinto del teólogo, en su formulación de la fe y de la creencia, al que Nietzsche se enfrenta. Lo que éste llama *pathos* del teólogo es justamente el concepto de *fe*. La 'verdad' sacerdotal («y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres») ha dominado y ha prevalecido sobre la auténtica verdad-de-lo-real y sobre el hecho de que no existe Dios.

La buena conciencia tiene los nombres de 'Redención', 'Eternidad', 'Dios'; es la conciencia propia del teólogo y del sacerdote como falsedad subterránea. Aquello que un teólogo siente como verdad es propiamente falso. El teólogo emite su juicio de valor invertido con respecto a la realidad. Lo que es dañino para la vida es

llamado verdadero, «lo que la alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar, es llamado "falso"…». El idealismo alemán de J. G. Ficthe, F. W. J. Shelling y G. W. F. Hegel, entre otros, es deudor del pensamiento propio de la teología alemana. Como apunta Nietzsche «El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*». El protestantismo es la hemiplejia del cristianismo y de la propia razón.

Es en el *Übermensch* donde la razón discursiva inmanente a la lógica interior de la mente, y esencializada lingüísticamente, alcanza su más alta manifestación como superación (*Überwindung*) de esos dos conceptos que según Nietzsche son los más malignos que existen: 'mundo verdadero' y 'moral'.

Tal y como es entendida la moral asimilada a ese Dios del cristianismo es, en efecto, una destilación de la concepción meramente *psicológica* de Dios. En el *Übermensch*, *no existe* ninguna moral sino que lo que tiene existencia es la destrucción de toda moral y la identificación absoluta con la vida tal y como ésta se manifiesta en la naturaleza: como *a-moral*.

La acción del *Übermensch* está basada en una necesidad interna personal que ha sido *elegida*; que se le ha impuesto a él y lo ha *elegido;* algo que brota de sí mismo, de su necesidad, de su vida misma y *no* de ningún *imperativo categórico* o de algún tipo de deber que constriña la libertad. Como escribe Nietzsche: «Cristiano es el odio al *espíritu*, al orgullo, al valor, a la libertad, al *libertinage* del espíritu». Frente al *espíritu libre* del *Übermensch*, el espíritu del rencor y de la venganza contra la vida se alza vencedor en la historia y en la cultura.

Los negadores de la vida son los creadores de la *verdad*, de esa verdad que está puesta cabeza abajo. La moral, esa insuperable exigencia del 'tú debes', se ha impuesto imperativamente en la historia como el orden supremo en la conciencia moral del creyente. Los débiles y enfermos han dominado a través de la moral, del concepto de 'pecado' y del 'tú debes'. Han arrojado sobre el mundo sus imperativos categóricos, su tela de araña construida de conceptos.

De lo que Nietzsche es enemigo es de la *idea* de Dios. Nietzsche quieres *redimir* a los hombres de esa idea que tiene aprisionada sus conciencias. Lo *trascendental* no existe; no existe el *dualismo ontológico* sólo existe un mundo y éste es inmanente. La concepción de Dios como ente trascendental es solamente una idea de los hombres, un pensamiento desiderativo, un sentimiento de ilimitación en infinitud frente a la finitud de la vida. En el cristianismo la moral y la religión se alejan de cualquier contacto con la realidad mundanal: «¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad *fracasada*».

Nietzsche caracteriza a la creación del pensamiento cristiano y a sus atributos como frutos de la proyección absolutizada de los atributos morales del hombre como «humanos, demasiado humanos». No son sino *conceptos límites* propios de la

psicología humana que son proyectados y hechos *absolutos* por el pensamiento desiderativo del hombre. La realidad fracasada del hombre se debe a la preponderancia del dolor, de los sentimientos de *displacer* frente a los de placer. La vida *ascendente,* «todo lo fuerte, valiente, señorial, orgulloso» se ve rebajada por el concepto de Dios que se ha convertido en el NT en el Dios-de-las-pobres-gentes que necesitan ser salvados y redimidos.

Dios se ha convertido en el gran cosmopolita atrayendo a su favor el gran número; es el Dios demócrata, el demócrata entre los dioses que siguió siendo judío, «siguió siendo el Dios de los rincones, el Dios de todas las esquinas y lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero». Dios se convierte en *metaphysicus*, transformándose en un ideal —también en una ideología— y en un espíritu puro metamorfoseándose en un *absolutum*, en *cosa en sí*.

El Dios cristiano es el Dios de los enfermos, el Dios *araña*, el Dios *espíritu*. Aquí se ha alcanzado la más alta corrupción del concepto de Dios, el dios más decadente entre todos los dioses: «¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su eterno si!». En el concepto 'Dios' el sacerdote declara su hostilidad hacia la vida y a su voluntad. Dios es la fórmula de toda falsificación sobre el *más acá* y de toda mentira del *más allá*. Es el Dios de la nada; en el se diviniza la voluntad nihilista.

El cristianismo representa todo odio a muerte contra los *señores de la tierra*, es decir, contra los *aristócratas*. A las tres virtudes cristianas —fe, amor, esperanza— las llama Nietzsche las «tres *listezas* cristianas». El cristianismo es la consecuencia inmediata del instinto judío. Es la última consecuencia lógica del judaísmo. Nietzsche ejecuta la contraposición del concepto de moral aristocrática con la de la moral del *reseentiment* —moral judeocristiana— que emana de la negación de la primera: «el instinto convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventar aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí.» La moral judía y la moral cristiana es «el azar, privado de su inocencia; la infelicidad, manchada con el concepto "pecado"; el bienestar, considerado como peligro, como "tentación"; el malestar fisiológico, envenenado por el gusano de la conciencia…»

El orden moral sempiterno significa que hay una voluntad eterna y absoluta de Dios que dicta las acciones o no acciones del hombre; desde aquí, la valoración de un pueblo consiste en la mayor o menor obediencia a su Dios. La *voluntad* de Dios se manifiesta en su poder como *dominación* y castigo o premio a través de la figura del *hierus*: «una especie parasitaria de hombre que sólo prospera a consta de todas las formas sanas de vida, el *sacerdote*, abusa del nombre de Dios: a un estado de cosas en que el sacerdote es quien determina el valor de las cosas lo llama "el reino de Dios"; a los medios con que se alcanza o se mantiene en pie ese estado los llama "la voluntad de Dios".»

El sacerdote define con total precisión cual es la voluntad de Dios, *id est*, cual es el poder y autoridad que él quiere alcanzar. Con ello queda definidos todos los aspectos de la existencia donde él es indispensable, desnaturalizando los componentes naturales de la vida; el sacerdote los 'santifica' y toda exigencia inspirada por el instinto de la vida es trasmutado por el sacerdote —según el *orden moral del mundo*— en algo que es un *contravalor* con respecto a los valores naturales.

En el terreno social y cultural del judaísmo creció y se desarrolló el cristianismo, «una forma de enemistad mortal, hasta ahora no superada, a la realidad». La nación santa, el reino sacerdotal de Israel era un pueblo cuyos valores máximos estaban impuestos por el poder sacerdotal. Éste rechazaba como *no santo*, como *pecado*, como *mundo* los demás poderes que cohabitaban civilizatoriamente con el poder sacerdotal israelita. El *pueblo santo* llegó a negar, *more christianus*, incluso la forma final de realidad social del pueblo judío, el *pueblo elegido*: «el pequeño movimiento rebelde bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret es el instinto judío *una vez más*».

Jesús, ese *anarquista santo* que se dirigía al bajo pueblo, a todos los excluidos de la sociedad de Palestina, a los pecadores, a los *chandalas* judíos, al contradecir el sistema ordenado de dominación se convirtió en un «criminal político». Según Nietzsche esto fue lo que le condujo a la cruz y «murió por *su* culpa», *Iesus Nazarenus Rex Iodaeorum*.

La cuestión que le preocupa a Nietzsche no es propiamente la verdad de lo que Jesús hizo y dijo o de la forma como en realidad murió sino si el tipo Jesús es imaginable, si estaba *transmitido*. En este sentido, Nietzsche critica el libro de Renan en cuanto Renan introdujo dos conceptos claves de la psicología del Redentor: el concepto de 'genio' y el de 'héroe' (*héros*). El concepto 'héroe' es antitético a los Evangelios: «Cabalmente la antítesis de toda pugna, de todo sentirse-a-sí-mismo-en-lucha se ha vuelto aquí instinto: la incapacidad de oponer resistencia se convierte aquí en una moral […] la bienaventuranza en la paz, en la afabilidad, en el no-*poder*-ser-enemigo.»

La lógica de Jesús es un desprecio a toda realidad, como fuga a lo inconcebible e inaprensible. Jesús vive en un mundo fuera de la realidad, en un mundo sólo interior, mental o psicológico al que Nietzsche llama «mundo verdadero», el mundo sobrenatural tal y como el pensamiento de milenios lo ha formulado, incluido el pensamiento griego.

La fórmula del crucificado, «el Reino de Dios está dentro de vosotros», da la medida de la psicología del Salvador; se trata de un mundo interior, anímico, puramente mental que no tiene punto de contacto con la realidad natural. Ya no hay oposición contra nadie, ni a la propia desgracia ni al propio mal; se busca la *buenaventura*. De estas realidades ha surgido la doctrina de la *redención*, una forma de hedonismo enfermizo: «El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor — no *puede* acabar de otro modo que en una *religión del amor*…» tal y como la

profesa Jesús. Éste es la última consecuencia judía, el resultado tardío de sufrimiento del pueblo de Israel.

El *espíritu libre* del *Übermensch* lucha contra la *mentira santa* en que consiste el ideario del cristianismo: la *antítesis* del evangelio de Jesús. El proceso histórico del cristianismo condujo a que su *fe* se volviese enferma, vulgar y baja: «— Los valores cristianos — los valores *aristocráticos*: ¡sólo nosotros, nosotros los espíritus *que hemos llegado a ser libres*, hemos restablecido esa antítesis de valores, la más grande que existe!»

Nietzsche literalmente no soporta que en boca del sacerdote se emplee la palabra *verdad*. Cada proposición, cada frase que pronuncia un papa, un teólogo o un sacerdote es una frase errada y no sólo errada sino una *mentira*. No se miente por ignorancia o inocencia; el sacerdote sabe que ya no existe un Dios ni un Redentor ni el pecado y sin embargo sigue con su *mentira santa*: el *orden moral del mundo*, la *voluntad libre* son mentiras.

En opinión de Nietzsche, la misma palabra 'cristianismo' es una tergiversación de la historia. Sólo ha habido un *cristiano*, Jesús, y murió en una cruz; el *evangelio*, la buena nueva de Jesús murió en la cruz. Todo cualquier otro evangelio es una impostura, la *antítesis* de lo que Jesús había vivido, una mala nueva, un *disangelio*.

Nietzsche reconoce en el odio instintivo a toda realidad el elemento nuclear, el motor que impulsa la esencia del cristianismo tal y como fue desarrollado por Pablo de Tarso en las primeras comunidades cristianas y, posteriormente, en toda la historia del cristianismo. El auténtico evangelio, el evangelio de Jesús, quedó pendiente de la cruz con la muerte ignominiosa del *rabbí*, muerte destinada a la *canaille*. La paradoja de esta muerte colocó a sus Apóstoles ante el dilema de quién fue y qué fue Jesús.

La pequeña comunidad no había entendido el punto principal de la predicación de Jesús: «lo ejemplar de ese modo de morir, la libertad, la superioridad *sobre* todo sentimiento de *ressentiment*».

Al evangelio de Jesús le sucedió la *mala nueva*, Pablo de Tarso: «En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del «buen mensajero», el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. ¡*Cuántas cosas* ha sacrificado al odio este disevangelista! Ante todo, el redentor; lo clavó a la cruz *suya*.»

Pablo es el que dio el definitivo impulso a la *mentira* del Jesús *resucitado*. Hizo *otro uso* de la vida de Jesús; necesitó la muerte en la cruz de éste pero también la *invención* de su resurrección con lo cual el Redentor seguiría viviendo: «Lo que él mismo no creía, creyéronlo los idiotas entre los cuales arrojó *su* doctrina. — *Su* necesidad era el *poder*; con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder».

Conceptos tales como 'salvación del alma' o 'idénticos derechos para todos', han sido difundidos por el cristianismo; éste ha combatido a muerte a todo

sentimiento de distancia y de respeto entre los hombres, todo sentimiento de aristocracia, lo que es considerado por Nietzsche como *conditio sine qua non* de toda posible elevación y crecimiento de la cultura.

Nietzsche efectúa una contraposición entre la moral aristocrática y la moral del *chandala* que, según el filósofo de Röcken, es una moral nacida del instinto de venganza y del resentimiento. Este instinto vengativo y este resentimiento pueden observarse en la siguiente epístola de Pablo:

«¿No ha hecho Dios de la sabiduría de este mundo una *tontería*? Puesto que el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios en su sabiduría, Dios se complació en hacer bienaventurados a los creyentes mediante una predicación necia. No muchos *sabios según la carne*, no muchos *poderosos*, no muchos *nobles* son llamados. Sino lo que es *necio* ante el mundo lo ha elegido Dios para deshonrar a los sabios; y lo que es *débil* ante el mundo lo ha elegido Dios para deshonrar a *lo fuerte*. Y lo *innoble* ante el mundo y lo despreciado lo ha elegido Dios, y lo que es *nada*, para *aniquilar* a lo que es *algo*. Para que ninguna *carne* se glorie delante de él.»

Aquí tenemos entera la psicología de Pablo y la misma psicoteología del cristianismo. Pablo vive en el *Espíritu*, en la *Verdad* y todo saber de este mundo carece del menor valor. Su moral de *chandala* le hace despreciar todo lo que es poderoso y noble. Los nobles no entraran en el Reino de los Cielos. Todo lo noble y fuerte, todo lo que es aristocrático constituye el enemigo natural de Pablo.

No entra en su psicología religiosa considerar la vida, la fuerza, la nobleza, la *aristocracia del espíritu*, sino que lo *innoble*, lo bajo y abyecto es lo que ha sido elegido por Dios. Dios *como muleta* de los pobres, los afligidos, los enfermos, los miserables, los parias de la sociedad, los cansados, los decadentes, los débiles, los locos. Lo que es *nada* ha sido elegido por Dios para *aniquilar* a lo que es *algo*.

Lo que es apreciado es solamente la vida del 'más allá', el 'Reino de los Cielos', 'Dios'. En Dios quiere Pablo conceptuar su voluntad de poder *nihilista*, una voluntad de poder basada en la *nada existencial*. La carne, la vida misma, no puede glorificarse ante Dios. La psicología de Pablo es una psicología de la *muerte*, un rechazo a la vida en todas sus manifestaciones. *Paulus war der größte aller Apostel der Rache*…(«Pablo ha sido el más grande de todos los apóstoles de la venganza…»).

La concepción nietzscheana es una condición aristocratizantes del mundo. Para él la aristocracia (*Aristokratie*) es la condición de toda altura y elevación del espíritu, de todo alejamiento del rebaño. La *Aristokratie* supone una elevación y una nobleza de espíritu que no se deja arrastrar por la psicología religiosa resentida del sacerdote: «con el resentimiento de las masas ha forjado [el cristianismo] su *arma capital* contra *nosotros*, contra los seres aristocráticos […] La "inmortalidad", concedida a todo Pedro y a todo Pablo, han sido hasta ahora el atentado máximo contra la humanidad *aristocrática*, el atentado más maligno.» Se impidió lo que Nietzsche llama el «*pathos* de la distancia». Esencialmente, a Nietzsche lo que le

importa es el aristocratismo de los sentimientos, *id est*, de las valoraciones que el hombre aristocrático hace sobre el mundo.

Esa creencia en los privilegios de los más ha hecho y hará, según Nietzsche, *revoluciones* como consecuencia precisamente de esa igualdad de las almas que es el presupuesto inicial del cristianismo: «¡son los juicios *cristianos* de valor los que toda revolución no hace más que traducir en sangre y crímenes! El cristianismo es una rebelión de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene *altura*: el evangelio de los "viles" *envilece*…» El cristianismo en cuanto arte de mentir santamente. El cristianismo es la mentira en sí; para Nietzsche es el judío duplicado. El sacerdote miente; su arte consiste en la *mentira santa* repetida hasta la saciedad cada día: «pequeños engendros de santurrones y mentirosos comenzaron a reivindicar para sí los conceptos "Dios", "verdad", "luz", "espíritu", "amor", "sabiduría", "vida", como sinónimos de ellos mismos.»

La idea, el concepto sacerdotal de *juicio final* supone una escatología del *final de los tiempos* consecuencia del *no cumplimiento* del Reino de Dios en la tierra. De este modo el Reino de Dios se suspende *ad gloriam* del Creador hacia un tiempo indefinido, hacia la eternidad (*æternitas*) del otro mundo: *aeterna Christis munera*. En esta interpretación religiosa del mundo, es el sacerdote el que *juzga* pero él no quiere ser juzgado. Nada debe oponerse a su *teoría* del *más allá*. Todo el que contraviene esta teoría es estigmatizado y condenado en juicio sumarísimo: «No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que midáis se os medirá.» Dado que los creyentes *acatan* la voluntad del sacerdote, el enemigo natural del mismo es el no creyente, el ateo, el incrédulo, el agnóstico, el *àristokratikós*, el que posee la *àristínden*; contra ellos dirige el *sacerdos* sus ataques más virulentos.

La lógica religiosa *ascética* de los creyentes, sacerdotes, santos, místicos, mártires, eremitas supone un *rebajamiento* de la vida, una humillación ante ésta, una decadencia de las fuerzas vitales, de todo lo que ensalza la existencia, de la alegría, de la jovialidad, del deseo, del placer, de la *aristocracia del espíritu*. El hombre fuerte del que habla Nietzsche, los hombres superiores, el *Übermensch*, no tienen cabida en esta lógica del cristianismo. En palabras del Nazareno: «Porque todo el que se *ensalza* será *humillado*, y el que se *humilla* será *ensalzado*.» Lo que de verdad desea el sacerdote es que el hombre se ponga de rodillas antes él. El mismo Jesús desea esto en la medida en que es un *profeta*; quiere que se le obedezca y se le respete: «Si alguno acude a mí, *y no me prefiere* a su padre y a su madre, a su esposa y a sus hijos, a sus hermanos y a sus hermanas, *e incluso a su propia vida*, no puede ser mi discípulo.»

Todo lo que aparece en el NT es la inversión de los instintos elevados. *Moral: jedes Word im Munde eines »resten Christen« ist eine Lüge, jede Handlung, die er tut, eine Instinkt-Falsehheit — alle seine Werte, alle Ziele sind schädlich, aber* wen *er haßt,* was *et haßt,* das bat Wer… *Der Christ, der Priester-Christ insonderheit, ist ein* Kriterium für Werte—

.(«Moraleja: toda palabra en boca de un "primer cristiano" es una mentira, toda acción que él realice, una falsedad instintiva, — todos sus valores, todas sus metas son perjudiciales, pero *aquel* a quien él odia, *aquello* que él odia, *tiene valor*… El cristiano, en especial el cristiano sacerdote, es un *criterio de valores*»).

Todo en el sacerdote es mentira, 'mentira santa', *inversión* de los valores auténticos que elevan al hombre por encima de la plebe, de la moral del *chandala*; son instintos malos, peligrosos para la humanidad; encierran una lógica de lo imposible. Es por tanto el mayor pecado contra la verdad, el verdadero pecado contra la vida que ha de ser superable (*überwindbar*) por la superabundancia (*Überfülle*) del *Übermensch* como agente de la realización de un mundo si Dios. El *Übermensch*, a través de la *epojé* axiológica de los valores cristianos, trasciende (*Übersinnlichkeit*) la mentira santa en un acto filosófico, constructo de un determinado estado de conciencia de aquél.

En contraposición a la figura de Jesús, el aristocratismo romano, personificado en la figura de Pilatos, siente el desprecio por todo aquello que viene del mundo judío. La palabra 'verdad' es mancillada en labios de Jesús. La actitud de Pilatos a la pretensión de Jesús («Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida») tiene cumplida e irónica respuesta en la frase de aquél: «¡*qué es la verdad*!». Si la Verdad es Dios, y Dios es la Vida, ésta queda negada por ser Dios la *Nada*. Ante esta negación de la vida, Nietzsche arguye: «aquello que ha sido venerado como Dios [es] un *crimen contra la vida*… Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios […] Dicho en una fórmula: *deus, qualen Paulus creativid, dei negatio*.»

El abismo (*Agrund*) que separa a los hombres superiores, a los hombres aristocráticos, de los hombres inferiores se manifiesta en la naturaleza pero también en la historicidad humana. El cristianismo es «un crimen contra la vida» en la medida que *aleja* de ésta, que la *suprime*, que la *violenta*, que la *odia*, que la *trasciende*. Por eso Nietzsche niega a Dios en cuanto Dios. La religión cristiana, que no tiene el menor punto de contacto con la realidad, ha de ser enemiga de lo que Nietzsche llama la «sabiduría del mundo» (*Weisheit der Welt*). Por ello, la ciencia ha sido la mayor enemiga del cristianismo. El comienzo de la Biblia encierra la angustia de Dios frente al conocimiento. El peligro que Dios siente como *máximo peligro* es el que siente el sacerdote ante la realidad. La solución de Dios como defensa ante la ciencia es la expulsión del Paraíso pues la ociosidad, la felicidad, conduce al pensamiento y el pensamiento es *malo* y los hombres no deben pensar:

«Y el "sacerdote en sí" inventa la indigencia […] toda especie de miseria, vejez, fatiga, sobre todo la *enfermedad* […] Y, ¡pese a todo!, ¡algo espantoso! La obra del conocimiento se alza cual una torre, asaltando el cielo, trayendo el crepúsculo de los dioses, — ¡qué hacer! — El viejo Dios inventa la *guerra*, separa los pueblos, hace que los hombres se aniquilen mutuamente (los sacerdotes han tenido siempre necesidad de la guerra…).»

El cristianismo ha utilizado a lo largo de su historia todos los medios necesarios «con que puedan quedar envenenadas, calumniadas, *desacreditadas* la disciplina de espíritu, […] la aristocrática frialdad y libertad de espíritu. La "fe" como imperativo es el *velo* de la ciencia, — *in praxi*, la mentira a cualquier precio… ». La *fe* es la *mentira* con respecto a la realidad (*Wirklichkit*, *Realität*) en cuanto existencia real y efectiva de algo y como verdad (*Wahrheit*), lo que *ocurre* verdaderamente o, también, lo que es efectivo o tiene valor práctico, en contraposición con lo *fantástico* e *ilusorio* propio de la religión. La fe como *necesidad* es el concepto para la dominación sobre los espíritus.

El concepto de causa (*aitía*) y efecto (*effectus*) natural, de causalidad (*Kausalität*) es desconocido para el cristianismo. En conformidad con la lógica sacerdotal, el *hierus* crea el concepto de 'pecado', y con ello, el concepto de 'culpa' y de 'castigo', la totalidad del orden moral del mundo: «*entonces se ha cometido el máximo crimen contra la humanidad.* — El pecado, digámoslo otra vez, esa forma *par excellence* de autodeshonra del hombre, ha sido inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura, toda elevación y aristocracia del hombre; el sacerdote *domina* merced al invento del pecado.»

La culpa es la desobediencia al *sacerdos* y el castigo la imputación que éste asigna al creyente por haberlo desobedecido; por poner en duda *su palabra*. La moral tiene un ordenamiento y unas reglas fijas que no pueden ser trasgredidas. Esta moral surge de la *inversión* de la moral aristocrática y con ello la moral cristiana ha llegado a ser *la moral* por *antonomasia*. La moral se opone al mundo de la naturaleza, a lo físico; se opone a lo inmoral y a lo amoral siendo lo moral lo que es sometido a un *valor*. Hegel diferenció entre la moralidad como moralidad subjetiva (*Moralität*) y como moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). La *Moralität* es el cumplimiento de un *deber* a través de un acto volitivo; la *Sittlichkeit* es *la obediencia a la ley moral*. El Bien, lo conveniente, lo adecuado, lo justo no son sino términos que usa el *hierus* para la construcción de la *conciencia moral*. A través de la *Sittlichkeit* hegeliana, como reminiscencia dieciochesca de la *moral cristiana*, el creyente *obedece* a la moral sacerdotal: *Dieu et mon droit*.

Todo avance de la verdad ha tenido que ser *conquistado* con un gran esfuerzo, «para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios» pues la *mentira* es lo que ha prevalecido en la historicidad del hombre. Se trata de la *honestidad*, de la que habla Nietzsche, en materia del espíritu; del desprecio de los bellos sentimientos propios del hombre de fe: «la fe hace bienaventurados a los hombres: *por consiguiente*, miente…» La mayor de las locuras es, cabalmente, la *postulación* de la existencia de Dios y de todos los predicados que acerca de él formula el teólogo: la *hipótesis Dios*. Como apunta Nietzsche: «uno no se "convierte" al cristianismo, — hay que estar suficientemente enfermo para ello…»

En un momento de la historicidad del cristianismo primitivo se produjo el dominio de los valores inferiores sobre los valores aristocráticos:

«Voy a recordar —escribe Nietzsche— una vez más la inapreciable frase de Pablo. "Lo que es *débil* ante el mundo, lo que es *necio* ante el mundo, lo *innoble* y *despreciado* ante el mundo lo ha elegido Dios": *esa* fue la fórmula, *in hoc signo* venció la *décadence*. — *Dios en la cruz* — ¿es que no se entiende todavía el terrible pensamiento que está detrás de ese símbolo? — Todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz, es divino […] El cristianismo fue una victoria, por causa suya pereció una mentalidad *más aristocrática* — el cristianismo ha sido hasta ahora la máxima desgracia de la humanidad.»

Bajo este discurso, la lógica paulina, una lógica de la decadencia, se enfrenta al espíritu aristocrático de las clases altas del Imperio romano con el símbolo (*symbolon*) de la cruz y del Hijo de Dios, Jesús el Cristo que es consustancial al Padre *crucificado en la cruz*. La *hipóstasis* 'Hijo' del Dios-Padre pendiente del madero; el mismo Dios crucificado. El *sufrimiento* inherente a la crucifixión es un signo de que todo lo *sufriente* es constitutivamente *divino*. La díada sufrimiento-divinidad queda explícita en el símbolo del Dios que sufre en la cruz.

De esta forma, el cristianismo se manifiesta como antítesis de toda óptima constitución *espiritual*. La razón, la lógica perversa del cristiano, toma partido por todo lo malogrado profiriendo sus maldiciones contra el *espíritu* tal y como lo concibe Nietzsche, contra la *superbia*, contra ese espíritu sano del que habla el filósofo de Röcken. La conciencia, el estado de ánimo característico del cristiano, la *fe* ha de ser una singular forma de enfermedad por la cual «todos los caminos derechos, honestos, científicos del conocimiento *tienen que* ser rechazados […] como caminos *prohibidos*. Ya la duda es un pecado […] "Fe" significa no-*querer*-saber lo que es verdadero.» Al teólogo le falta, según Nietzsche, el sentido filológico, la *ephexis* o indecisión en la interpretación cuando busca la *salvación del alma* y *el dedo de Dios* como finalismo de su exégesis de los textos en los que busca la *gracia*, la *providencia*, las experiencias de salvación. A todo esto lo llama Nietzsche la «prestidigitación divina».

La idea popular en grado sumo de que los *mártires* probarían la verdad de su fe precisamente con el martirio es uno de esos trucos de 'prestidigitación divina' del que se ha valido el cristianismo para confirmar la *verdad* de sus predicamentos. El mártir es un *criterio* de verdad que es rechazado absolutamente por Nietzsche cuando dice: «yo negaría que mártir alguno haya tenido nunca algo que ver con la verdad.»

Esta conclusión de que los mártires demuestran la verdad de sus creencias «sacada por todos los idiotas […] de que una causa por la cual alguien se entrega a la muerte (o que incluso produce, como el cristianismo primitivo, epidemias de ansias de morir)» demuestra cuan lejos se está de entender el verdadero sentido de la vida y del mundo y el alejamiento de toda realidad inmanente.

Los mártires han sido dañinos para la verdad, pues su 'verdad' se ha contrapuesto a la auténtica *verdad*; aquélla es la antítesis de ésta, su inversión incluso,

su involución con respecto a la concepción griega de la verdad. Un error, una falsedad, una mentira, una no-verdad que se vuelve *honorable* por el sacrificio del mártir-penitente se torna atractivo para las masas ilógicas: «*¿Es, pues, la cruz un argumento?*» Y Nietzsche, en su crítica a la lógica de la sangre y del martirio como criterio de verdad, añade: «Signos de sangre han escrito en el camino de ellos recorrieron, y su tontería enseñaba que con sangre se demuestra la verdad.»

El creyente no se pertenecería a sí mismo por lo que estaría constitutivamente *alienado* (Hegel) o enajenado. El hombre de fe «tiene que ser *consumido*, tiene necesidad de alguien que lo consuma. Toda especie de fe es en sí una expresión de des-simismación, de extrañamiento de sí mismo…» El determinismo enfermizo de la *Weltanschauung* religiosa del creyente convierte al fideista en un fanático potencial o actual. El prosélito cristiano representa el tipo antitético del espíritu fuerte, del *Übermensch*, el cual ha llegado a ser *libre*, *id est*, *incondicionado*, *indeterminado*. Libertad y fuerza son los dos polos de un mismo *continuum*. La libertad hace fluir la fuerza *psíquica* y ésta supera el límite (*Überschreiten*) de la opresión reglamentada impuesta por el sistema creódico y fideista conduciendo a la libertad frente a los *epilépticos* del concepto.

«"La verdad existe": esto significa, en cualquier lugar en que se lo oiga, *el sacerdote miente*…». A la postre, lo que es verdaderamente importante es la finalidad con que se miente. Los medios por los cuales el sacerdote cristiano accede al poder conducen a finalidades *malas*: «envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado». Corresponde al *Übermensch*, en cuanto hombre plenamente espiritual, acceder a las realidades antipódicas con respecto a las que son concebidas por la religión cristiana: la belleza —*pulchrum est paucorum hominum*— y la bondad como no debilidad de las fuerzas sino como un *summum* de energía que derrocha la *clemencia* hacia los seres inferiores. Solo en el *Übermensch* no representa la bondad, debilidad: «*El mundo es perfecto* — así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí […] el *debajo*-de-nosotros de toda especie, la distancia, el *pathos* de la distancia.»

El instinto de los más espirituales es afirmativo, dice *sí* y este decir sí es una afirmación de la vida y de todo lo que esta conlleva; es *el sentido de la tierra* nietzscheano, el apego a la existencia vital, rica, exuberante, plena, maximizada por el optimismo y no el pesimismo (A. Schopenhauer), la alegría de vivir, los placeres. Todo lo demás se encuentra *por debajo* del *Übermensch*. Los afirmativos, los hombres *espirituales* y aristocráticos, son los más fuertes. Se trata de una *aristocracia del espíritu* y por tanto de un *optimum* de las fuerzas psíquicas que rompe toda barrera, todo entramado, toda red conceptual religiosa, toda maraña de términos, actitudes, actividades, ritos, proposiciones, discursos, propios del hombre sacerdotal. El *factum* de la existencia de los hombres superiores, de los tipos humano *supremos*, supone la *desigualdad* de derechos pues un derecho es un *privilegio* y sólo los

privilegiados pueden tener derechos y el asumir la responsabilidad (*die Verantwortung für etwas übernehmen*): «La vida que aspira a lo *alto* se vuelve cada vez más dura, — aumenta el frío, aumenta la responsabilidad.»

La percepción de Nietzsche de lo que es 'malo' pasa por su consideración del tipo humano del que procede toda *debilidad*, toda *envidia*, toda *venganza*; *id est*, del hombre-tipo cristiano, del acólito (*akoloythos*), del creyente cristiano (*christiānus*) y de los individuos e instituciones que se han ocupado de cristianizar (*christianizāre*), en cuanto dogmatización cristiana, en el espíritu propio de esta religión, constituyendo lo que se ha llamado la Cristiandad (*Christianītas*). Ese ser 'malo' nietzscheano es el cristianismo como venganza (*Rache*) de los 'demasiados' contra los fuertes; una actitud de envidia (*Neid*, *Mißgünst*) hacia los aristócratas del espíritu; una debilidad (*Schwäche*) que surge de la enfermedad, de todo lo caído, de lo miserable, del *chandala*, de lo que contiene en sí la ruina, de lo decadente (*deckadent*), de todo lo que se arrastra por el suelo, de lo deformado, de lo estropeado e inservible en el hombre, de lo maltratado y desgastado, de lo descompuesto, de lo impuro, de lo deteriorado y marchito, de lo desfigurado, de lo malogrado, de lo degenerado, de lo inútil para la vida.

Se trata, en definitiva, de la *décadence*, concepto fundamental en el pensamiento de Nietzsche que se expresa como venganza, envidia, debilidad: «¿Qué es *malo*? Pero si ya lo he dicho: todo lo que procede de la debilidad, de la envidia, de la venganza.»

La pregunta que hace Nietzsche sobre la *finalidad* con que se miente desemboca en si *la mentira santa* es conservativa o destructiva. El cristiano posee un *instinto* cuya finalidad tiende a la *destrucción*. La admiración de Nietzsche por el *imperium romanum* —según el filósofo la expresión más grandiosa de organización en condiciones extremadamente difíciles alcanzada— contrasta con la crítica demoledora que hace al cristianismo: «el destruir "el mundo", *es decir*, el *imperium romanum*, hasta que no quedó piedra sobre piedra, — hasta que incluso los germanos y otros rufianes pudieron hacerse dueño de él…» El cristiano sería un *décadent*. Produciría el efecto de disolución, envenenamiento, marchitación, 'chupar sangre', el «*odio mortal* a todo lo que está en pie, a lo que se yergue con grandeza, a lo que tiene duración, a lo que promete un futuro a la vida…» El Imperio romano se construyó para la eternidad (*sub specie aeterni*) y sin embargo no fue lo suficientemente firme para soportar el advenimiento del cristianismo:

«contra la especie *más corrompida* de corrupción, contra el *cristiano*… Ese gusano escondido […] esa banda cobarde, femenina y dulzona le fue enajenando paso a paso a esa enorme construcción las "almas", — aquellas naturalezas valiosas, aquellas naturalezas virilmente aristocráticas que sentían la causa de Roma como su propia causa, como su propia seriedad, como su propio *orgullo*. ».

Todavía tenemos nosotros, los hombres del mundo moderno, en nuestras cabezas los instintos malos, los instintos cristianos frente a la aristocracia del

espíritu, al gran *sí* a todas las cosas, «¡deshonrado por vampiros astutos, sigilosos, invisibles, anémicos! No vencido, — ¡sólo chupado!... ¡El ansia oculta de venganza, la pequeña envidia, convertidas en *señor*! Todo lo miserable, lo que sufre de sí mismo, lo atormentado por malos sentimientos, el entero *mundo-ghetto* del alma, ¡de un golpe *encumbrado*!»

El cristianismo usurpó los logros de la cultura antigua introduciendo una valoración nueva del mundo y de la cultura, una nueva *Weltanschauung* religiosa emparentada con las religiones mistéricas y subterráneas del mundo grecorromano. Más tarde, el Renacimiento supuso un ataque frontal al lugar decisivo, en la sede misma del cristianismo, en Roma. Se pretendió encumbrar la cosmovisión aristocrática del mundo, introducir lo valores aristocráticos en el seno de los deseos, de las necesidades, de los instintos de los hombres renacentistas:

«*César Borgia papa*… ¿Se me entiende?...Bien, *esa* habría sido la victoria a la que hoy sólo *yo* aspiro, —: ¡con ella quedaba *suprimido* el cristianismo! […] el enorme acontecimiento que había tenido lugar, la superación del cristianismo en su propia *sede* […] ¡En la silla del papa *no* estaban ya sentados la vieja corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, temerarias!... Y Lutero *restauró de nuevo la Iglesia*: la atacó… El Renacimiento — ¡un acontecimiento sin sentido, un gran *en-vano*!»

El cristianismo ha hecho de un *no-valor* todo valor, de toda verdad, una grandiosa mentira, de la honestidad, un abajamiento del espíritu. Necesitó y creó todo tipo de calamidades con la finalidad de eternizarse a sí mismo. La religión cristiana ha envilecido al hombre con la noción calamitosa de 'pecado'; ha falseado la realidad con su concepto de la 'igualdad de las almas ante Dios', ese pretexto del rencor de los hombres de sentimientos viles. Ha extraído de la *hūmānitā* un arte de la autodeshonra, una voluntad de falsedad, una autocontradicción, un despreciar a todos los instintos honestos y buenos:

«la cruz como signo de reconocimiento para la más subterránea conjura habida nunca […] Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño*, — yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad…»

El vencedor de Dios es el *Übermensch* que siente el *tedium vitae* ante esa realidad construida por el cristianismo que se ha hecho dueño de la cultura y de la misma civilización occidental. El *último hombre* cristiano dará paso al *Übermensch*. Este último hombre se abisma en su propio ocaso; es el hombre que ha de perecer; es el nihilista cristiano que tiene como referente último la *Nada*-Dios pues Dios es una *Nada ontológica*, un *abismo* (F. W. J. Shelling) sin fondo, una no-realidad. Frente a la imposibilidad de que Dios sea un *ente* objetivo, el cristianismo lo ha imaginado como *un ente espiritual absoluto*. Con ello, seguimos sin saber qué es Dios como *arbitrium*, qué es el Espíritu Santo (*der Heilige Geist*), en qué consiste el *espíritu* y qué

significa *espiritual*. La no existencia de Dios supone la no existencia de esos otros entes dado que Dios es presentado como la *culminación* de la jerarquía de los *espíritus celestiales* que el cristianismo tiene como *cultura animi*.

La tendencia del cristianismo a convertir en *objetivo* todo lo que atañe a lo *espiritual*, sólo definido *lingüísticamente*, es sospechosa de una cierta tendencialidad objetivante que intenta convertir lo que es meramente un conjunto ideativo en hechos objetivos, *id est*, en realidades objetivas independientes de las concepciones mentales que los cristianos tienen acerca de estas entidades; *cum finis est licitus, etiam media sunt licita*. Evidentemente, esta tendencialidad hacia la objetivación de los entes espirituales determina, *cum privilegio*, el logro de ese fin al que hace referencia Busenbaum. Finalmente se hace verídica la frase de Nietzsche «humano, demasiado humano» y esos *fines* que señala Busenbaum quizás sean más terrenales de lo que cabría suponer.

Si entendemos al *Übermensch* como *hombre dionisiaco* entonces debemos considerar el aspecto afirmativo, el decir *sí*, que constituye una de las características de ese hombre dionisiaco. Éste, niega el trasmundo espiritual pero afirma las condiciones por las cuales la vida se hace posible como *eternidad* y dinámica transfiguradora del devenir continuo de esa vida. Es el *hombre bueno* del ideal cristiano quien asume la moral propia de su creencia interiorizando los valores caracterizadores del cristianismo; valores establecidos, en su aspiración metafísica hacia lo *verdadero*, lo *bueno*, lo *bello* (la triada platónica de Verdad, Bondad, Belleza). El hombre dionisiaco niega lo supramundano pero *afirma* en cuanto es *creador* y afirmar no es soportar, asumir, llevar una carga, sino un *acto de creación*. Por el contrario, el hombre resignado incapaz de transformar el mundo, de crear nuevos valores, es el *idealista cristiano*.



Análisis de la crítica marxista de la religión: La crítica sociológica, psicológica y dialéctica

Antonio Orozco Delclós

Que el marxismo se disuelve es evidente, por más que los viejos intelectuales marxistas de Occidente se nieguen a cualquier autocrítica y guarden sepulcral silencio. No obstante, quizá hayan de pasar décadas antes de poder decir: «Marx ha muerto».

Porque Marx es portador no sólo de un mensaje frustrado, sino de una mentalidad compartida en buena parte por el «capitalismo salvaje» y por cualquier materialismo militante. Marx recogió y recubrió con aspecto científico –aunque muy poco resistente a la crítica- la retórica del ateísmo de siempre. Por ello me ha parecido útil sacar de nuevo a la luz unos pocos folios que escribí hace bastantes años (*) después de estudiar la crítica marxista de la religión. No quise escribir más - aunque por aquel entonces el marxismo parecía, incluso a muchos cristianos, el tren de la historia que no debía perderse -, por una razón que conocen mis amigos: el error me aburre. Hoy en los programas de Historia de Filosofía de Bachillerato, en España, uno de los siete u ocho autores de obligado estudio es Karl Marx. En algunas comunidades –no todas-, no aparece ningún autor cristiano. No está de más pues, una aproximación crítica a la crítica marxista de la religión. Expondré, breve y sencillamente:

En coherencia con los postulados rigurosamente materialistas de Karl Marx, su sistema ideológico rechaza necesariamente cualquier valor que trascienda la dimensión espacio temporal en que ha de situarse el ser humano. Pero -más allá de Feuerbach- Marx no considera la religión como un mero «error teórico», sino como tremenda «enajenación» del hombre, consecuencia de la situación de miseria en que se encuentra y que le hace buscar en un «más allá fantástico la esperanza del remedio de sus males» (por supuesto, no serían otros que los de orden material y, en el fondo, económicos).

«La religión -dice Marx en su *Filosofía del Derecho*- es el suspiro de la criatura oprimida, la conciencia de un mundo sin corazón, así como ella misma es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo; es decir, algo así como una droga, una evasión de la realidad, un refugio del sentimiento que, por otra parte, según Marx, impide al hombre lanzarse a la conquista del bien temporal de la sociedad, mediante la lucha con las fuerzas opresoras que no serían otras que las del capitalismo. La lucha a muerte con el capitalismo para instaurar la soñada sociedad comunista («último fin» marxista) es el motor de la praxis marxista, su fuerza de arrastre, su mensaje mesiánico.

La religión en el entorno del joven Marx

Pero antes de proceder a una crítica a la crítica marxista de la religión, quizá no sea superfluo referirnos a la vivencia de Karl Marx tuvo de la religión en su infancia y juventud.

Marx nace en una familia de rancio abolengo judío (su abuelo había sido rabino en Tréveris), convertida al luteranismo más que por convicción por la fuerza de las circunstancias. Las discriminaciones y persecuciones de las leyes antisemitas que tenían lugar en la Europa de entonces, hicieron que su padre -de buena posición social, abogado y miembro del tribunal de apelación de Tréveris- se alejara de la sinagoga y acabara por alistarse a una religión vinculada al poder civil. No es de maravillar que la religión se presente a los ojos del joven Marx como un expediente social y fuerza opresora. Cuando Marx era ya públicamente ateo y revolucionario comunista, quiso casarse y tuvo que hacerlo «por la iglesia», debido esta vez a las presiones familiares de la novia. Se le negará más tarde una cátedra en la universidad de Bonn por su profesión de ateísmo.

El escaso vigor metafísico de Marx le impedía analizar con justeza su propia situación y entorno y vio siempre la religión como indisoluble del trono, de la monarquía, del Estado; es decir, unida a sus enemigos. Si él, se encuentra al lado de acá, pone la religión al lado de allá, en la acera de enfrente. De modo que si Marx es comunista y su enemigo el capitalismo, la religión habrá de ser por fuerza capitalista; si él se considera progresista, la. religión será reaccionaria. Como veremos, sus críticas a la religión proceden de simplificaciones casi inauditas. Ya en su tesis de doctorado sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, presenta la religión como alienación del hombre y una filosofía -la suya- que no se esconde para decirlo: asume la profesión de Prometeo; «en una palabra ¡tengo odio a todos los dioses!». Y Marx, en su filosofía, será fiel a este principio tan poco filosófico que es la visceralidad, el sentimiento; la voluntad, en definitiva, pasará por encima de la razón y le impondrá a ésta postulados que no resisten ni la crítica del sentido común ni la de una filosofía rigurosamente fundada en la realidad de las cosas y de la historia.

Se hallan en Marx tres argumentos fundamentales con los que pretende haber arruinado los cimientos racionales del fenómeno religioso, calificados respectivamente de «crítica psicológica», «crítica sociológica», y «crítica dialéctica».

LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA

Examinemos en primer lugar la crítica más eficaz en las reuniones públicas -la más débil también a la reflexión- que consiste en determinar el papel social de la religión. Ya Feuerbach había sostenido que la idea de Dios es una proyección fantástica que el hombre hace de su propia esencia, esto es, una alienación mental del individuo humano por la cual atribuiría a un ilusorio Ser supremo lo que de «divino» e «infinito» tiene en sí mismo. Marx refrenda, pero también corrige la explicación de Feuerbach a quien reprocha el referir la religión al individuo, cuando en rigor sería un «producto social», reflejo del estado de una sociedad y no de un individuo (como acontecía en Feuerbach).

Según Marx, la religión al prometer el paraíso en la otra vida y predicar la paciencia y la resignación en este mundo, aparta al hombre del esfuerzo por mejorar su suerte en la tierra. Por eso, dice, «la verdadera felicidad del pueblo exige la supresión de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo»; «ilusoria» por cuanto no cambiaría nada la situación del hombre. De ahí que se tilde al creyente de desertor de esta tierra y a la religión de «reaccionaria», «conservadora», «opuesta al progreso de la humanidad».

Una vez puestas tales bases, Marx se lanza a desprestigiar toda religión, aunque sus afirmaciones tengan que chocar frontalmente con los datos históricos más verificables. «Los principios sociales del cristianismo -afirma en *La sagrada familia*, con toda gratuidad- han justificado la esclavitud antigua, glorificando la servidumbre medieval, y cuando llega la ocasión, actualmente, saben justificar el proletariado, aunque con un aire aparentemente contrito. Los principios sociales del cristianismo predican la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada... Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación de todas las infamias, y de este modo justifican la perpetuación de estas infamias sobre la Tierra... como justo castigo del pecado original... (como) tribulaciones impuestas por el Señor. Los principios sociales del cristianismo predican la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, la humildad: es decir, las cualidades de la canalla. El proletariado que se niega a dejarse tratar como canalla -continúa Marx- necesita todo su coraje, de la propia estimación, de su orgullo, y de su gusto por la independencia más que de su pan. Los principios sociales del cristianismo son cautelosos; el proletariado es revolucionario (K. Marx, *La Sainte Famille,* trad. Molitor, Oeuv. phil. Costes, t. lll, pp. 84-85).

Cuando se leen párrafos como éste, uno se pregunta si vale la pena seguir ocupándose del marxismo. Sin embargo se siente obligado a ello cuando piensa que el «duende» marxiano sigue subyugando a tantos que todo lo someten a crítica

excepto los dogmas materialistas y anticristianos. Aún, ahora, después de la irreversible disolución del marxismo, quedan en el aire acusaciones semejantes (Nietzsche, si cabe, las aumentó). Ninguna afirmación de las que acabamos de transcribir es sostenible si no es la de que el cristianismo predica la humildad –que, por cierto, en cristiano, se define como «andar en verdad»- y la prudencia. Al cristianismo le debemos precisamente la condena de la esclavitud y la progresiva liberación de los esclavos en Occidente. Es en el cristianismo -y no en el marxismo- donde se ha-profundizado en el concepto de libertad personal, individual, de la persona concreta de carne y hueso; y se ha reconocido el valor de la persona (singular) frente a los materialismos -también el marxista- que la presentan como un mero producto de la materia, no más que como un ilustre simio sometido a las necesidades de la especie. En ningún documento cristiano se encontrará la afirmación de que deban existir clases dominadas y dominantes ni justificación alguna de las infamias. Lo que enseña el cristianismo es que el hecho de sobrellevarlas sin odio, por amor a Dios y al prójimo, hallará recompensa en el cielo. El cristianismo enseña que el Señor tolera las infamias que se infieren a los buenos, porque en su omnipotencia sabrá sacar de ellas bienes para éstos; ni las quiere Dios ni manda permanecer con los brazos cruzados: lo que sí hace es prohibir aquellos medios intrínsecamente malos y que, por consiguiente, no pueden justificarse aunque se pusieran para conseguir un buen excelente. El cristianismo exige la valentía de dar la vida -si fuera menester- confesando la verdadera fe. El cristiano no desprecia más que el pecado; ni se desprecia a sí mismo ni puede despreciar a pecador alguno...

Pero a Marx no le parece importar la verdad, sino su verdad. O tal vez no se ha preocupado de mirar un poco más allá de una perspectiva doméstica o «provinciana». Marx se desentiende de si la religión se justifica racionalmente o no, o de la posibilidad de que haya alguna religión revelada por el mismo Dios. Marx ha decretado que Dios no existe; por lo tanto ha de buscarlas raíces del universalísimo fenómeno religioso en las únicas condiciones que reconoce, esto es, en las condiciones materiales de existencia y, más concretamente; en las condiciones económicas.

Lo primero que cabe objetar a Marx es, por consiguiente, que su argumentación tiene un mal comienzo: el de presuponer -a priori, sin previa indagación- que Dios no existe, sin atender tampoco a los argumentos en favor de la existencia de Dios tal como han sido desarrollados por los más destacados pensadores a lo largo de más de veinte siglos (como veremos más adelante, Marx aludirá a ellos, pero desfigurándolos previamente).

En segundo lugar, cabría señalar que el criterio que guía a Marx en su crítica a la religión es el de la *utilidad social.* En rigor, Marx no se pregunta si hay Dios, sino si es útil o perjudicial que los hombres crean en Dios; y responde con la segunda

alternativa: Marx comete pues varios errores: reduce la religión a un fenómeno social y afirma que es perjudicial para la sociedad.

Pero aun tomando como criterio de certeza el de la utilidad, no es legítimo negársela a la religión y mucho menos a la religión católica. Cualquier historiador imparcial sabe del enorme influjo del cristianismo en el orden de los más preciados valores que hoy son estimados en la civilización occidental. Sin embargo, insisto, la cuestión primera no es si la religión es útil o no, sino más bien si es verdad o no que hay Dios personal al que el hombre deba corresponder con amorosa adoración. Al estar bien probado que esto es así queda además claro que la religión no puede reducirse a una forma social, puesto que, ante todo, impone una relación personal entre el hombre y Dios. Reconocerse criatura –en dependencia esencial al Creador-, no es humillación alienante, de esclavo que renuncia a su dignidad de persona, sino reconocimiento agradecido de una dignidad incomparable, muy superior a la que tendría si se tratara solamente de un simio evolucionado. El cristiano sabe, además, que ha sido creado *a imagen y semejanza de Dios,* de modo que su trato con el Creador no es el de un siervo, sino el de un hijo amadísimo, abierto a una «amistad» entrañable con el Amor infinito que es Él. Esta relación de filiación gozosísima, le permite comprender, con una profundidad insospechada para el incrédulo, que es en verdad y con fundamento inquebrantable *hermano* de todos los hombres, hijos de un mismo Padre. Así, toda persona merece un respeto que se diría infinito, aunque se trate de un enemigo, incluso si se llama Karl Marx. Éste, por lo demás, es el único fundamento capaz de crear la conciencia de una verdadera fraternidad universal (la existencia de un Padre común), manifestada en el empeño por la consecución de un orden social en el que impere no sólo la estricta justicia, sino lo que va más allá de todo lo estrictamente debido: el amor «con obras y de verdad». Un cristiano puede dejar incumplidas las exigencias de su fe, pero este hecho no autoriza a negar la «utilidad» de la verdadera religión, su espíritu potenciador del progreso hacia formas sociales cada vez más justas y dignas de la persona. Aun desde este parcial punto de vista, debiera entenderse que si se pretende un justo orden social, lejos de combatir la religión, el mejor camino comienza con la invitación a los cristianos a ser cada día más consecuentes con su fe.

Sólo puede acusarse a la religión de «reaccionaria» cuando se pretende que el progreso social no puede lograrse más que por la revolución violenta y bajo la forma del comunismo materialista. El cristianismo - frente al comunismo- defiende la propiedad privada por muy sólidas razones que se fundan precisamente en algo que desconoce el materialismo dialéctico: la dignidad de cada persona humana en singular (no ya del «hombre genérico») y su derecho a disponer en propiedad (no como un préstamo del Estado o de la comunidad política) algo más que su cepillo de dientes: aquellos bienes convenientes para llevar -con los suyos-, una vida conforme a la dignidad que le es propia.

La Iglesia no es «conservadora» ni «progresista»; trasciende estas categorías, porque su fin esencial es sobrenatural: la salvación eterna de los hombres, sin desentenderse, al contrario, de su modo de existir en el mundo. Cumpliendo fielmente su fin hará indirectamente la más eficaz labor en el orden social, despertará la responsabilidad de los fieles con vistas al servicio que han de prestar -desde muy diversas opciones temporales- a sus hermanos del mundo entero.

LA CRÍTICA PSICOLÓGICA

Los «clásicos» del marxismo (Marx, Engels, Lenin) han buscado también el modo de desprestigiar la religión basándose en argumentos de tipo psicológico. Pretenden haber hallado el origen de la idea de Dios en determinados condicionamientos sociales. Engels se explica de la siguiente manera:

«Toda religión no es más que el reflejo fantástico en el cerebro de los hombres de las potencias externas que dominan su existencia cotidiana, reflejo en el que las potencias terrestres adoptan la forma de potencia supraterrestres. Al comienzo de la historia son primeramente las potencias de la naturaleza las que están sujetas a ese reflejo y las que, al continuarse el desarrollo, adquieren en los diferentes pueblos las personificaciones más diversas y variadas..: Pero ocurre que, enseguida, junto a las potencias naturales, entran en acción asimismo las potencias sociales, potencias que se alzan frente a los hombres y que les son igualmente extrañas y, al principio, igualmente inexplicables, dominándoles con la misma apariencia de necesidad natural que las fuerzas de la naturaleza.,. En una fase más avanzada de la evolución, el conjunto de los atributos naturales y sociales de los numerosos dioses se deposita en un solo Dios todopoderoso y que no es en sí una vez más, otra cosa que el reflejo del hombre abstracto. Así es como nació el monoteísmo que, en la historia, fue el último producto de la filosofía griega vulgar y ya en su ocaso y que halló su encarnación, ya de antes preparada, en el Dios nacional exclusivo de los judíos, Yavé. Bajo esta forma cómoda -continúa Engels-, manejable y susceptible de adaptarse a todo, la religión puede subsistir como forma inmediata, es decir, sentimental, de la actitud de los hombres respecto a las potencias extrañas, naturales y sociales que les dominan, mientras los hombres están bajo la dominación de estas potencias» (Engels, en *Anti Dühring*, pp. 355-356).

Engels incurre en el error extendido en su tiempo, de admitir sin crítica la hipótesis que establece el politeísmo como anterior o previo al monoteísmo. Una hipótesis que nunca ha sido probada, antes bien parece definitivamente desmentida por las investigaciones iniciadas por el etnólogo y lingüista Wilhelm Schmidt (1864-1954) que han puesto de manifiesto la existencia de un monoteísmo primordial en el conocimiento y veneración de un Ser supremo, fácil de hallar en numerosos pueblos primitivos. Pero la crítica radical que merece la hipótesis sostenida por Engels la haremos un poco más adelante. Veamos antes los matices y las intenciones que cobra el argumento en los textos marxistas.

Cuando la mente humana cae en la trampa del materialismo, se ciega para toda realidad de rango superior a la materia y todo habrá de explicarlo a partir de realidades materiales, aun lo irreductible a ellas, como la mente, que el marxismo considera como una mera secreción del cerebro. Toda realidad superior habrá de ser negada a priori, pero al mismo tiempo se pretende presentar esa negación como «científica», aunque para ello haya que forzar las experiencias más claras e inmediatas. Es claro que el conocimiento más o menos razonado -según los tiempos y los pueblos- de la existencia de un Ser supremo, de una ley natural, de una dignidad inherente a la persona humana, etcétera, son cosas todas ellas sin sentido en una concepción materialista del universo (y por lo tanto, en el marxismo). La religión entonces -sobre todo si contiene la plenitud de la Verdad- se presenta como principal enemigo. La religión, por el mero hecho de afirmar el respeto debido a la persona en sí -y, en consecuencia, por ejemplo, la defensa de la vida del inocente por encima de la utilidad social, la defensa del derecho a la propiedad privada y la condenación del odio negador de tal dignidad- habrá de ser necesariamente combatida; habrá que luchar ante todo por barrer de la conciencia de los hombres la idea de Dios, de la fraternidad universal (sustituyéndola por la idea de una camaradería vinculante tan sólo con los miembros del Partido), la idea de un más allá de la historia temporal y la vida eterna. Todas estas cosas deben ser negadas -no hay alternativa- si se quiere poner en marcha una revolución que significa lucha de clases -odio a muerte a ciertos hombres-; obediencia incondicional al Partido que, para ser eficaz en la práctica -la utilidad es el único criterio de verdad y bondad-, ha de tener en su poder la posibilidad de disponer de la vida de las personas. Puesto que éste es el camino obligado y proclamado en el marxismo, es también obligado combatir la religión. Esta obligación no es accidental sino sustancial a esa doctrina, aunque bastantes creyentes -ingenuamente- estuvieron persuadidos de que se podía aprovechar «lo positivo» del marxismo y unirse a él para conseguir una sociedad más justa. Ahora bien, la doctrina y la praxis marxista, lo que ha conseguido –también cuando se ha unido a cristianos- ha sido la progresiva desaparición del sentido religioso; ha favorecido siempre la lucha contra la religión; ha introducido donde no la había la lucha de clases, empobreciendo a todos (salvo unos pocos de la clase marxista dominante), impidiendo el desarrollo de los pueblos, anulando el sentido de responsabilidad personal (consecuencia inevitable del colectivismo), eliminando el sentido positivo del trabajo (tratado también como «alineación), en fin, arrasando los valores más preciados de la cultura occidental: el valor de la verdad y –solidario- el valor de la libertad. La caída del muro de Berlín en 1989, ha sido la gran revelación al mundo de lo que es capaz de arrasar un régimen marxista de ochenta años de duración.

Para que el materialismo dialéctico tuviera aceptación, también entre los intelectuales, ha debido presentarse con un ropaje científico. Le era necesario hallar alguna explicación de la constante histórica de la religión en la inmensa mayoría de los hombres de todos los tiempos. La razón había de hallarse en los mismos

axiomas marxistas. La «luminosa idea» marxista concibió la identificación de la raíz del sentido religioso con la raíz de la miseria material, económica, que se debería sobre todo al capitalismo. Por eso dice Marx: «Luchar contra la religión es, en consecuencia, luchar indirectamente contra el mundo del cual la religión es arma espiritual» (en *Crítica a la filosofía de Derecho de Hegel*). Una vez más, Marx vincula intrínsecamente la religión al capitalismo, como aliados incondicionales. Marx no tiene en cuenta que la verdadera religión predica el desprendimiento –que es libertad y señorío- de las cosas de la tierra y que, por otro lado, hay bastantes capitalistas ateos y, por consiguiente, materialistas. Pero Marx nos dice que «la miseria religiosa es, al mismo tiempo, expresión de la miseria real y de la protesta contra esta miseria» (Ibid.). «Expresión» (de la miseria real), porque -según Marx- el hombre que se encuentra en una situación dependiente hipostasía instintivamente el poder material del que depende bajo la forma de divinidad trascendente, y «protesta». Así, el hombre que es desgraciado en esta tierra proyecta su sed de felicidad al otro mundo, y se esfuerza en atenuar su sufrimiento presente imaginándose una felicidad futura. Esta es la interpretación marxista que permite aseverar que una vez suprimida la miseria quedaría suprimido todo poder superior al hombre y su «reflejo fantástico» se desvanecería por sí mismo: el hombre sería para sí mismo, Dios. Engels añade con optimismo: «Este proceso está ya tan adelantado que puede considerarse como terminado» (en *Anti-Dühring*, p. 380). Pero los datos, como es bien sabido, son tercos.

Cosa curiosa es que el marxismo creyendo que infaliblemente la religión desaparecerá por sí sola al cumplirse las condiciones económico-sociales de la sociedad comunista, hasta el punto de esfumarse del planeta la misma idea de Dios, a pesar de ello, se presenta como activo combatiente contra la religión, tanto en la teoría como en la práctica. En la teoría, puesto que -según Marx- «la crítica de la religión es virtualmente la crítica del valle de lágrimas del que la religión es aureola... La crítica de la religión, por tanto, hace que el hombre piense, actúe, cree su realidad, como un hombre desengañado, dueño de su razón, con el fin de que se mueva a su alrededor, alrededor de sí mismo, su verdadero sol» (en *Crítica a la Filosofía del Derecho*).

La actitud ante la religión en el mundo marxista es inequívoca, inalterable en la teoría y de hecho inalterada: «El marxismo es el materialismo, dice Lenin. Por este mismo título, es implacablemente hostil a la religión, como lo era el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII o el materialismo de Feuerbach... Pero el materialismo dialéctico va más lejos que los enciclopedistas o que Feuerbach... Debemos combatir la religión. Esto es el abecé de todo materialismo; por tanto, del marxismo. Pero el marxismo va más lejos. Dice: es necesario saber luchar contra la religión, y para esto es necesario explicar, en el sentido materialista, las fuentes de la fe y de la religión de las masas». La actitud está clara, la intención también; y los métodos, para el que conozca la moral marxista son muy previsibles.

Lenin insiste en hacer crítica de la religión apoyándose en razones de tipo psicológico: «La religión es un aspecto de la opresión espiritual que siempre y en cualquier parte pesa sobre las masas agobiadas por el trabajo perpetuo en provecho de los demás, por la miseria y la soledad. La fe en una vida mejor en el más allá nace asimismo de la impotencia de las clases explotadas en lucha contra los explotadores y tan inevitablemente como -de la impotencia del salvaje en lucha contra la naturaleza, nace la creencia en las divinidades, en los diablos, en los milagros, etc. Olvidar que la opresión religiosa de la humanidad sólo es reflejo de la opresión económica en el seno de la sociedad sería dar prueba de mediocridad burguesa» (Lenin, *De la religión*). Podría replicarse: ¿y qué prueba esa calificación -mediocridad burguesa- sobre la verdad o falsedad del discurso precedente?

En resumen, según el marxismo, la idea de Dios es la proyección en un ser fantástico de las fuerzas físicas y sociales que dominan al hombre, de modo que la idea desaparecerá en el momento en que se llegue a un dominio tal de la naturaleza - la ensoñada sociedad comunista - que ya sea inútil la idea de Dios.

La primera observación que cabe hacer a esta hipótesis indemostrable es que *el origen psicológico de una idea no permite emitir el menor juicio sobre su objetividad*, es decir, sobre su correspondencia a la realidad que pretende representar. El origen y la objetividad de una idea constituyen dos problemas diferentes y deben tratarse por separado. Cuando en la mente surge una idea, poco importa saber cómo se formó para calificarla de verdadera o falsa. Sólo hay una especie de ideas cuyo origen tiene valor de comprobación; son las ideas puramente empíricas, es decir, las que se obtienen directamente de la experiencia sensible. Al reflexionar sobre lo que se ha percibido, la experiencia es simultáneamente fuente y garantía de la autenticidad de la idea. En los demás casos no hay relación necesaria entre su génesis y su verdad. Por tanto, el origen de la idea de Dios -Ser que no se encuentra en el ámbito de nuestra experiencia sensible- no es un dato relevante en vistas a probar su objetividad. De hecho se sabe que la idea de Dios se halla en hombres de todo tiempo, de toda cultura, de toda condición social, económica, etc. A unos les llega por tradición, a otros por intuición, a otros, por vía de rigurosa demostración racional. Cierto que puede influir en la génesis de la idea de Dios el sentimiento de dependencia y también el miedo. En rigor todo «lo que es» puede ser punto de partida para concluir en la existencia del Creador de todas las cosas. También, por supuesto, la experiencia del amor y de la bondad, el espectáculo de la naturaleza; también la materia, con su evidente insuficiencia para fundar toda la realidad conocida. Pero lo decisivo, insistimos, no es escudriñar las raíces vitales de la idea de Dios, sino averiguar si esta idea puede y debe ser admitida en el orden de la razón y servir al juicio afirmativo «Dios es».

Por otra parte cabe subrayar -como hace Ocáriz- que «es universalmente experimentable que la religión no es sólo ni principalmente un "consuelo" ante las miserias terrenas; hasta el punto que, por fidelidad a la religión, millones de

hombres han aceptado libremente muchas "miserias", incluida la muerte, que se habrían ahorrado con sólo renunciar a la religión» (Ocáriz, F, *Marxismo*, ed. Palabra, p. 58) . Y tampoco faltan abundantes ejemplos de «víctimas de la opresión capitalista» que lejos de buscar refugio en la religión como consuelo de sus desdichas, se alejan de ella tristemente. El marxismo, con Marx, violenta las experiencias más claras con tal de que cuadren en sus postulados materialistas y revolucionarios.

Finalmente, baste referirnos al hecho, históricamente comprobable, de que el cristiano tiene su origen en una Persona, Jesucristo, que probó con milagros sin cuento que verdaderamente era el Hijo de Dios. Con su Vida, Pasión, Muerte y Resurrección ha venido a ser fundamento inconmovible de la fe en el único Dios.

Digamos en descargo de Marx que no conoció de hecho más que superficialmente el fenómeno religioso, a través de las deformaciones que presentaba la sociedad luterana de la Alemania del siglo XIX.

Hegel se consideró a sí mismo el momento culminante de la Filosofía, su acabamiento. En Hegel, Dios era más un mito que otra cosa; lo que él llamaba Absoluto era algo en continuo devenir, que contenía en sí el ser y la nada, la eternidad y el tiempo. El Absoluto de Hegel no tenía nada que ver con el Dios cristiano –a pesar de algunas apariencias- y ya es lugar común que el «secreto» del sistema hegeliano es el ateísmo. Marx cometió la enorme equivocación de pensar que haciendo la crítica de la religión lutero-hegeliana criticaba la religión en sí. Desconocía toda la cultura religiosa anterior a Hegel y su ignorancia del tema explica la puerilidad de sus argumentaciones antirreligiosas. «Descubrir que el Dios de Hegel es una proyección fantástica del ser humano, no es en absoluto una crítica al verdadero Dios, al que puede llegar la razón humana bien empleada, precisamente a partir de la realidad del mundo, y conocido más perfectamente por la fe sobrenatural» (Ocáriz, F., *El marxismo*, p. 56).

Sus alusiones a los argumentos tradicionales demostrativos de la existencia de Dios, muestran que ni siquiera roza el fondo de la cuestión, al mismo tiempo que manifiesta la ignorancia y errores científicos difundidos en su tiempo. Marx piensa, por ejemplo, que «un duro golpe ha sido dado a la creación por la geognosia, es decir, por la ciencia que ha presentado la formación de la tierra, el devenir de la tierra como un fenómeno de generación espontánea. La generación espontánea es –dice - la única refutación práctica de la teoría de la creación». Si esto fuera así, podríamos estar bien tranquilos los creyentes. Marx no sabía seguramente que insignes pensadores cristianos habían considerado, muchos siglos atrás, la posibilidad de que la hipótesis de la generación espontánea -creencia antigua de la India, Babilonia y Egipto- fuera cierta. Y sin embargo, no vieron en ella una dificultad para admitir y demostrar la existencia de Dios, pues bien hubiera podido ser que la generación espontánea fuera un querer divino.

Marx, Engels, y en general los que no han estudiado el tema, piensan que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se basan en la presunta necesidad de explicar el comienzo del universo; que el punto de partida de la demostración está en el «comienzo» del universo, como si el dilema fuera: «¿ha sido creado el mundo por Dios o existe desde la eternidad?». Sin embargo, Tomás de Aquino, el que –en la línea de la mejor tradición de los clásicos- ha mostrado con mayor rigor los caminos para llegar a la demostración racional de la existencia de Dios, no tuvo inconveniente en afirmar que racionalmente no se puede demostrar que el mundo no sea eterno. Para Santo Tomás, sabemos que el universo no es eterno sólo por la fe, no por la filosofía racional. Sin embargo, el santo de Aquino, demuestra rigurosamente la existencia de Dios partiendo de la insuficiencia actual del mundo para justificar su propia existencia, prescindiendo del tema del comienzo. Es decir, la prueba remonta directamente a las causas que actualmente se requieren -no a las que en el comienzo fueron requeridas- para fundar su existencia. Porque no ya el comienzo del universo, sino el comienzo y la conservación de cada uno de los entes, por insignificante que sea, postulan la existencia de una Causa primera, trascendente al mundo, omnipotente, creadora y conservadora de todas las cosas que de algún modo son.

El marxismo, se declara antimetafísico; huye, en consecuencia, del uso de la razón para continuar con un discurso riguroso la experiencia sensible, se ciega a sí mismo para comprender tales cosas, y al tiempo se desautoriza para una crítica válida de lo que acríticamente -a priori- ha querido negar.

LA CRÍTICA DIALÉCTICA A LA RELIGIÓN

Finalmente, veamos una tercera vía que recorre el marxismo para concluir en la negación de Dios y de la religión; se ha denominado «crítica dialéctica», quizá la más necesaria para el marxista desde el punto de vista lógico, dados los presupuestos ideológicos de los que parte en la construcción de su sistema.

El marxismo cree que la religión debe ser suprimida atendiendo a la naturaleza misma de la religión, que viene calificada de «alienación». Palabra ambigua, ciertamente, en los diversos textos y contextos marxistas, pero, para lo que hace al caso, quiere significar lo opuesto a autonomía, libertad, independencia. Se presume que el hombre religioso renuncia al dominio de los propios actos y pone en manos de un ser «otro», ajeno, extraño, el dominio absoluto de la propia vida. En otras palabras, la «alienación religiosa» consiste -según Marx- en poner en Dios -un ser «fantástico y extraño» forjado por el hombre- el fundamento y la razón de la propia vida. De esta manera -entiende el marxismo- el hombre pierde su independencia, porque «un ser no se considera independiente más que cuando es su propio amo y no es su propio amo más que cuando a sí mismo debe su existencia. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera dependiente [nada más cierto y obvio, podríamos añadir]. Pero yo vivo -continúa el marxista- completamente por la gracia de otro cuando no solamente le debo el sostenimiento

de mi vida sino que, además, es él quien ha creado mi vida, quien es la fuente de mi vida y mi vida tiene necesariamente una razón fuera de ella ya que no es mi propia creación». A todo esto añade Engels: «La religión es el acto por el cual el hombre se vacía a sí mismo; por esencia, la religión vacía al hombre y a la naturaleza de todo su contenido, transfiere este contenido al fantasma de un Dios en el más allá...». Esta es la afirmación más grave del marxismo, la que presenta mayor alcance; es la crítica a la esencia misma de la religión, presentada como negadora de la esencia humana. La negación de Dios es, en el marxismo condición necesaria de la afirmación del hombre [coincidencia plena con el existencialismo de J. P. Sartre].

Una vez más vemos hasta qué punto llega la oposición marxismo-cristianismo. El marxismo se presenta como un «humanismo» (en el fondo, como una mística de salvación), con un sí incondicional al hombre. Es preciso recordar ahora que el «hombre» que cuenta en el mundo marxista no es el hombre singular, sino «el hombre genérico», es decir, en fin de cuentas, ese ente tan difícil de señalar con el dedo que es la «colectividad», a la que el hombre singular ha de someter y sacrificar su vida hasta el holocusto. El marxismo -no se olvide-- no viene a afirmarme a mí al otro, ni a éste ni a aquel «proletario» en concreto, sino, en rigor, a una abstracción, al hombre en general (que poco tiene que ver con el de carne y hueso), puesto que el hombre soñado por el marxismo es un hombre sin alma (sin alma inmortal y estrictamente espiritual y por lo tanto portadora de valores eternos, de derechos inalienables).

En su crítica dialéctica, Marx y Engels son deudores de los materialistas de su época. «La cuestión de saber si hay o no un Dios -había escrito A. Lévy, traduciendo él pensamiento de Feuerbach-, la oposición entre el deísmo y el ateísmo, pertenecen al siglo XVIII y XVII no al XIX». Se niega por tanto el mismo planteamiento de la cuestión; se rechaza la misma pregunta. Marx asegurará, por su parte, que, en efecto, en el soñado mundo comunista las condiciones (socio-económicas) serán tales que ni siquiera se planteará la cuestión de la existencia de Dios. De ahí, seguramente, el poco interés que tuvieron él y los materialistas de su tiempo, en examinar las pruebas que han ido surgiendo a lo largo de la historia sobre la existencia de Dios. No las pudieron entender porque no les prestaron atención alguna; no las tomaron en serio.

«Niego a Dios -continuaba A. Lévy- quiere decir para mí: niego la negación del hombre; a la posición fantástica, ilusoria del hombre, sustituye la posición sensible, real, cuya consecuencia obligada es la posición política y social del hombre. La cuestión de la existencia o de la no-existencia de Dios es precisamente en mí la cuestión de la no-existencia o de la existencia del hombre». También el contemporáneo de Marx -sociólogo francés- P. J. Proudhon, se expresa en términos semejantes: «yo digo: el primer deber del hombre inteligente y libre consiste en expulsar constantemente de su espíritu y de su conciencia la idea de Dios. Ya que Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza...

Alcanzaremos la ciencia a pesar suyo; la sociedad, a pesar suyo: cada progreso nuestro es una victoria en la que aplastamos a la divinidad».

Marx concluirá que la fe en Dios priva al hombre de la conciencia de su grandeza y le esclaviza; que la liberación exige la muerte de Dios. Dios o el hombre, he aquí el dilema que pone también el existencialismo ateo; hay que escoger entre los dos. «El ateísmo -dice Marx- es la negación de Dios y, mediante esta negación de Dios, plantea la existencia del hombre». Y así Marx ya puede decir que el hombre es para sí mismo «el verdadero sol», y hacerse eco de la tremenda afirmación de Feuerbach: «homo homini Deus», el hombre es Dios para el hombre; el hombre es el Ser supremo.

No es difícil descubrir la debilidad de la más «profunda» de las críticas marxistas a la religión. El ateísmo marxista ha sido construido sobre la base de considerar resuelto el problema de entrada. El marxismo cree que no hay Dios. El cristiano, en cambio, puede encontrarse poseyendo la fe como un don, pero luego se preguntará: ¿es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios? Y comprobará que sí. El marxismo, en cambio, partirá de que «Dios no existe» y, cuando pretenda convencer a los demás de la hipótesis construirá una caricatura de la religión y dirá: eso que veis ahí no puede ser verdad. Toda la fuerza psicológica del argumento dialéctico está en presentar un falso dilema: o Dios o el hombre, sobre la base de una caricatura de Dios en la que resulta de todo punto irreconocible: un Dios hostil, negador del hombre, nunca afirmado, al menos en la tradición judeo-cristiana. Es evidente que si Dios existe el hombre depende enteramente de Dios y le debe su vida entera. El marxismo supone que la condición creatural atenta a la dignidad, libertad y autonomía humanas; son origen de inevitable alienación o enajenamiento.

Mucho cabría oponer a esa crítica que se nos ofrece de la religión. En primer lugar cabría decir que ningún hombre de fe cristiana se siente enajenado cuando se dirige a Dios. Vivir en Dios y para Dios no es vivir «fuera de sí», en o para un ser extraño que trata de anularme. Dios es justamente el Ser que me permite ser, que me hace ser, que crea y conserva –por tanto ¡defiende!- mi personalidad y mi libertad; es el Ser que me es más cercano, el que me es «más íntimo a mí que yo mismo». Huir de él sería -entonces sí- huir de mí mismo, puesto que si Dios no es yo, es en efecto fundamento y «fuente» de mi ser. Y si Él me ha creado, Él es el primer interesado -el primero, antes que yo mismo- en mi realización, en que yo alcance la plenitud de mis posibilidades humanas, el primer defensor de mis derechos irrenunciables ante los demás. Todas estas certezas están incluidas en la noción de hombre como criatura de Dios. La Sagrada Escritura se goza afirmando el respeto con que Dios trata a la criatura: *«cum magna reverencia disponis nos»* (Sab., 12, 18), Dios nos gobierna con un respeto infinito. Cierto que Dios ha de «juzgar» a todos los hombres, premiar a los buenos, castigar a los malos. Pero no sería «justo» juzgar a Dios como si no tuviera derecho a ser Él mismo infinitamente «justo»,

cuando se está hablando en el contexto, de instaurar en la tierra la « justicia» social. Lo que sucede, sin embargo, es que en el «sistema» marxista la virtud no tiene cabida. En consecuencia tampoco se contempla la justicia como necesaria virtud perfectiva de la persona singular, sino como bandera.

El gran dilema marxista –Dios o yo- sólo tendría sentido en la absurda hipótesis del «homo homini Deus», que el hombre hubiera de ser Dios para el hombre. Pero si al margen del «hombre genérico» o clectivo, atendemos al hombre singular y concreto, ¿a qué hombre divinizamos? ¿A César, a Hitler, a Stalin...? ¿a todos? El problema se embrolla solo, nos encontraríamos en una pluralidad inconmensurable de dioses. Serían demasiados. Afortunadamente sólo cabe -por definición- un «Ser supremo». ¿Quién va a ser el sujeto de esa soberanía? Es fácil decir «el proletariado». Pero ¿quién es el «proletariado»?, ¿tiene nombre y apellidos?, ¿tiene conciencia?, ¿tiene sabiduría infinita?, ¿tiene el arte de la justicia perfecta? Muchos otros interrogantes --infinitos interrogantes- se abrirían en tal hipótesis.

Por lo demás, si el hombre no es criatura de Dios, ¿de quién es criatura? El marxismo responde: el hombre se crea a sí mismo mediante el trabajo. Pero ahí hay un círculo vicioso evidente. Nadie da lo que no tiene. Un «ser» que todavía «no es» no puede «darse el ser». Sólo cabe acudir a una serie indefinida de padres hasta llegar al simio o cosa parecida. Este sería el fundamento de la «dignidad» humana. Frente a la dignidad de los hijos de Dios se pretende alzar la dignidad de los hijos de la materia. Pero ¿a qué puede obligar tal dignidad? El respeto que puede merecer la persona humana no es mucho mayor que el respeto que merece un simio, en el supuesto materialista. La única función del simio es servir a la especie; carece de valor y dignidad singulares; sólo puede valer en función de la especie. Exactamente es lo que ha acontecido y acontece en el mundo comunista. La persona singular, en rigor, no cuenta; por ello puede ser torturada, eliminada o enclaustrada en un hospital psiquiátrico para disidentes, por inocente que sea, en beneficio del «hombre genérico», es decir, de la colectividad que, en la sociedad comunista, no tendría otra misión que satisfacer sus necesidades materiales (vivir, pues, como perfectos burgueses) y perpetuarse en la historia. Eso es todo, en la soñada sociedad comunista. No convence el comunista cuando habla de «dignidad» para decretar que Dios no debe existir. Como tampoco ha de concedérsele el derecho de invocar la «libertad», cuando profesa una fe ciega en el «materialismo dialéctico», que incluye la fe en el determinismo universal, es decir, la negación de la libertad tanto en el sentido llano como en el filosófico de la palabra.

En resumen, las interpretaciones que el marxismo nos ofrece de la religión -esta es la ventaja y la debilidad de las mismas- permiten soslayar el valor de las pruebas de la existencia de Dios, es decir, de los argumentos y testimonios aducidos por los creyentes, a los cuales el marxismo desacredita por adelantado y, por así decir, le anula definiéndole peyorativamente como «reaccionario». Lenin se expresa de este modo: «Religión, iglesias modernas, organizaciones religiosas de todas

clases, el marxismo las considera como órganos de la reacción burguesa al servicio de la explotación y del embrutecimiento de la clase obrera... Cualquier defensa, aun la más refinada, la de mejor intención, toda justificación de la idea de Dios, se reduce a justificar la reacción. Es significativo lo que dice Roger Verneaux, después de estudiar las críticas a la religión formuladas por el marxismo: «Observemos solamente que en ningún sitio se ve en los escritores ateos el más mínimo estudio sobre el sentido del Evangelio ni la menor crítica del testimonio (del verdadero testimonio cristiano). Como consecuencia, estimamos que las bases de nuestra fe no están ni mucho menos quebrantadas, puesto que ni siquiera han sido atacadas» (R. Verneaux Lecciones sobre ateismo contemporáneo, Gredos, Madrid, 1971, p. 106).

Epílogo

El marxismo –tributario de Hegel, su «Izquierda hegeliana»- se ha presentado con las atribuciones de un mesianismo profético. Éste ha sido uno de sus grandes errores y causa de su disolución como ideología omnicomprensiva. Hegel creyó que su sistema filosófico era tan perfecto que con él había llegado el fin de la Historia. Su prestigio era inmenso; fue un genio de la época romántica. «A veces se reunían trescientas personas venidas de toda Alemania para escuchar sus improvisadas respuestas. Sus discípulos le preguntaban: «¿Maestro, y después de usted, qué?». «Después de mí –sentenció el maestro- ¡la locura!». En Hegel la modernidad llegó a su cumbre, pero a la vez comenzó su crisis. El hegelismo como tal, pronto se disolvió. Sucede que la historia no está escrita, nunca estará realmente escrita, cerrada, porque existe un factor de novedad imprevisible: la libertad, con el que no puede contar ningún determinismo, sea idealista de la Derecha, sea de la Izquierda (materialista) hegeliana, como Karl Marx. La vida sigue y la verdad como la libertad no se dejan apresar por sistema alguno, por ninguna ideología. La libertad y la verdad –estrechamente solidarias- no son una producción del hombre sino el gran don del Creador y -más tarde o más temprano-, la mente humana se da cuenta de que todo lo valioso que posee o puede poseer tiene su origen en un don que no puede haberse dado a sí mismo. Por lo mismo se ha dicho que el hombre no es que «tenga» religión, sino que «es» religión. Y siendo así, sucede como cuando se aplasta con el pie una cámara de aire o se aprieta un globo con la mano: la cubierta puede ceder en un punto más o menos grueso, pero la cámara se ensancha por otro lado. Se puede aplastar la religión en la Unión Soviética. Parece que se ha terminado, no se oye su clamor. Se cae el muro y el sentido religioso resurge de forma insospechada. Europa se descristianiza (aunque vive a expensas de los valores cristianos), y a la vez países de África, de América, de Asía, de Oceanía, manifiestan una vitalidad religiosa inesperada. Un Papa achacoso, cuya voz apenas es audible con un gran megafonía, cuyo pulso tiembla de Parkinson y con la cadera machacada, es el líder mundial con mayor capacidad de convocatoria entre la gente joven.

Análisis de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach

Sergio Rodríguez López

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Ludwig Feuerbach ha estado en suspenso durante bastante tiempo a causa de la hegemonía de los sistemas de pensadores coetáneos como, por ejemplo, los sistemas de Hegel y Marx. Por esta razón, el valor de su obra, en su totalidad, en cuanto aporte fundamental a la historia del pensamiento occidental, no ha sido apreciado hasta que las labores hermenéuticas de principios de siglo la rescataron del olvido, haciendo ver que el pensamiento de Feuerbach, por sí mismo e independientemente de las influencias que ha supuesto en otros pensadores, supone un aporte original, novedoso y coherente. En cuanto a la influencia ejercida en otros pensadores, basta con señalar la que recayó sobre Marx y Engels, los cuales adoptaron, casi acríticamente, las consecuencias que desprendía la critica religiosa que Feuerbach plasmo en *La esencia del Cristianismo*; por otro lado, también son conocidas las influencias que esta última obra ejerció sobre Nietzsche, que por entonces contaba con una edad poco avanzada, y que después resultarían decisivas en la composición primigenia de los primeros planteamientos del joven filósofo. Hoy en día, el calado que posee la obra de Feuerbach se concentra, casi exclusivamente, en el escrito antes mencionado, *La esencia del Cristianismo*, pues a pesar de que su obra se extiende más allá de este escrito (*La esencia de la religión*, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, *Teogonía*, etc.), es con él con el que el filósofo ha obtenido mayor reconocimiento. El escrito en cuestión, aún inscribiéndose, como señala Cabada Castro, "en el largo proceso ideológico que tiene su inicio occidental en la crítica de la primera filosofía griega a los dioses antropomórficos de la religión popular", supone una brecha importante con la exégesis de textos

religiosos que operaba por entonces en la Alemania del siglo XIX, donde las restantes interpretaciones de la escritura evangélica iban de la mano de la ortodoxia institucionalizada. Feuerbach con esta obra asienta una actitud con la que, por un lado, prosigue el giro subjetivista de la modernidad, consistente en la ubicación céntrica del individuo, pero obviando con ello algunos de los inconvenientes propios de esta postura, pues esta plasmación, sorprendentemente, se envuelve de un humanismo panteísta que deja intacta, en principio, la puerta hacia el otro, hacia el tu que es considerado como fundamento insoslayable del acto moral; por otro lado, esta misma actitud plasmada en *La esencia del Cristianismo* posibilita el surgimiento de una línea de interpretación crítica que tendrá entre sus continuadores más destacados a nombres como Kierkegaad, Nietzsche, M. Buber, etc., que, independientemente de su adhesión o no a las conclusiones del planteamiento de Feuerbach, utilizan el camino ya trillado por este pensador para o bien desarrollar más aún las consecuencias que se desprenden de su obra o bien dar salida a sus propios planteamientos. En resumidas cuentas, lo que parece claro a estas alturas es que no se puede negar ni obviar la importancia fundamental de un planteamiento como el de Feuerbach para una mirada que pretenda una comprensión sólida de lo acaecido durante el siglo XIX en el ámbito del pensamiento occidental.

Con este trabajo, que se ciñe a los planteamientos contenidos en *La esencia del Cristianismo*, pretendemos repasar los distintos elementos y apartados que dan forma a esta obra magistral. Tratándose como se trata de un resumen, la finalidad perseguida será, simplemente, la de dar cabida someramente a todos los argumentos expuestos por el filósofo. Así, la exposición se limitara a hacer obvio el objetivo que el filósofo persigue con cada planteamiento; un factor que aboga a favor de esta resolución es la extensión, que no pudiendo ser excesiva determina categóricamente la profundización de este trabajo.

Feuerbach, en sus orígenes filosóficos, se enmarca dentro de la perspectiva inaugurada por los planteamientos hegelianos; es a través de la influencia de éste último por lo que Feuerbach opta por continuar los estudios de Filosofía dejando de lado los ya iniciados de Teología, así lo señala cuando afirma que"se había decidido a pensar, no a creer". Estando inmerso ya en la vorágine de la filosofía académica, Feuerbach se tropieza en sus clases con un profesor, contrario a Hegel en sus planteamientos en torno a la religión y su fundamento, que provocará en el joven estudiante una brecha que lo distancia de lo que hasta el momento consideraba como una explicación certera. Este profesor es Schleiermacher, que afirmaba que la religión se caracterizaba por el sentimiento de absoluta dependencia, a lo cual Hegel se oponía manifestando que en tal caso se rebaja el estatus del hombre al del animal, pues tal sentimiento de dependencia absoluta encierra una concepción irracional del sentimiento religioso. Como hemos mencionado ya, Feuerbach se siente atraído por la concepción de Schleiermacher y por ello se decanta del lado de este último, llevando, posteriormente, esta elección

mucho más allá que su maestro; en años venideros Feuerbach señalará que "él critica a Schleiermacher, no porque haga de la religión cosa el sentimiento, sino solamente porque, por su timidez teológica, no llego ni pudo llegar a sacar las obligadas consecuencias de su punto de vista, porque no tuvo valor para ver y confesar que objetivamente Dios no es más que la esencia del sentimiento (...)". Este giro intelectual acaecido en su proceso de formación lo encamina inevitablemente a lo que posteriormente quedará plasmado en *La esencia del Cristianismo*.

El año de publicación de la obra es 1841, tras dos años de redacción de la mima, que inicio en 1939. En principio el título se concreto tras varios intentos fallidos, entre los que se hallaban nombres como *Contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la religión* o *Contribución a la crítica de la sinrazón pura o complemento crítico a la filosofía especulativa de la religión*, para al final decantarse por el conocido. El tema clave y básico de la obra es el hombre, sobre el cual se fundamentan las argumentaciones desarrolladas por el autor, y que se explicita claramente cuando Feuerbach alude a que su finalidad es reducir "la Teología a Antropología" o que "el hombre es principio, centro y fin de la religión". Para Feuerbach, el hombre en sí mismo es la fuente de la divinidad, en él encuentra la causa que origina la religión, y que en la plasmación occidental de este fenómeno se concreta en el cristianismo, el cual, con el transcurso de los años, ha moldeado esta necesidad humana, nacida de su propio interior, del interior del hombre, de sus deseos, afectos, esperanzas, carencias, etc., de tal forma que acaba constituyéndola en una entidad presuntamente autónoma, elevada falsamente sobre la esencia del hombre de la que en realidad proviene. No obstante, el cristianismo no origina la existencia autónoma de este ser sobrenatural, que en realidad es obra del propio hombre, sino que se limita a potenciarla y legitimizarla. Sobre esta base, claramente antropológica, inicia Feuerbach el análisis del fenómeno religioso que ofrece en *La esencia del Cristianismo*.

La estructura temática que presenta la obra esta dividida en dos grandes secciones, a las cuales les anteceden dos breves apartados dedicados, cada uno de ellos, a la esencia del hombre y de la religión respectivamente. Estos dos apartados son fundamentales en cuanto a la comprensión del resto de la obra, pues con ellos se asientan los pilares sobre los que descansan los planteamientos posteriores, incluidos ya en las dos secciones mencionadas. Es en éstas donde Feuerbach desarrolla las dos líneas fundamentales de su argumentación, dedicando la primera de ellas a la exposición de la esencia verdadera de la religión, es decir, la esencia antropológica, y la segunda a la esencia falsa de la religión, es decir, la esencia teológica; en ambas casos fundamenta sus análisis y conclusiones sobre la base de la interpretación de los textos evangélicos, estos es, remitiéndose a las fuentes escritas originarias de la tradición religiosa, ya sean textos bíblicos, escritos de los padres de la Iglesia (San Agustín, etc.), o obras clásicas del protestantismo básicamente luterano.

Nuestro plan de exposición consiste en presentar separadamente los aspectos más destacados de cada uno de estos puntos iniciales para, seguidamente, adentrarnos en los pormenores de cada una de las secciones descritas; los apartados iniciales, como hemos señalado, corresponden a la exposición de la esencia del hombre y la religión, y las secciones siguientes se ocupan de la elucidación tanto de la esencia verdadera (antropológica) como falsa de la religión (teológica).

1- LA ESENCIA DEL HOMBRE

La importancia de este apartado es fundamental, pues en él Feuerbach no solo específica cual es la esencia del hombre, lo cual, por otra parte, seria lo propio según indica su título, sino que inicia el proceso de reducción de la teología a la antropología, esto es, ubica la génesis del fenómeno religioso en la esencia misma del hombre.

La estrategia argumentativa que sigue consiste en la búsqueda del fundamento sobre el que se sostiene el fenómeno religioso. Primeramente, manifiesta que tal fundamento lo encontramos en la diferencia existente entre el hombre y el animal, preguntándose, a continuación, en qué consiste tal diferencia; la respuesta que ofrece sitúa la diferencia en la conciencia, pero en la conciencia entendida, según Feuerbach, en sentido estricto, esto es, no la conciencia propia también de los animales, consistente en la capacidad de discernimiento y juicio sobre lo que nos rodea, sino en la conciencia que tiene como objeto de sí misma su genero, que se concentra sobre su propia esencia. En este sentido, lo que sea la esencia del hombre es a su vez tanto el fundamento como el objeto propio de la religión; es fundamento en tanto la religión descansa sobre la conciencia entendida como ha sido descrita, y si esta conciencia es conciencia de la esencia misma del hombre, ésta a su vez, la esencia del hombre, se constituye como fundamento de la religión; por otro lado, es también el objeto de la religión, pues si la religión es, según Feuerbach, la conciencia de lo infinito, el objeto de esta conciencia no puede ser otro que la conciencia que tiene el hombre de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Ahora bien, si ha quedado claro sobre que se apoya la religión, sobre la conciencia que es conciencia de la esencia propia del hombre, lo queda por determinar es en qué cualidades se asienta propiamente la religión. Feuerbach sostiene que la esencia del hombre, que él describe como lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha, es la razón, la voluntad y el corazón, en tanto que cualidades o facultades necesarias para la conformación del hombre perfecto, entendido éste de modo genérico como aquel que es infinito e ilimitado en su esencia. La constatación de que tales cualidades son como han sido descritas viene dada porque cada una de ellas, en tanto que componentes esenciales de la esencia del hombre, son infinitas y perfectas en sí mismas, en suma, absolutas. Aunque más adelante se detenga propiamente en lo que es el misterio de la trinidad, lo utiliza en este apartado, es decir, hace uso de la metáfora para explicar simbólicamente de que manera estas tres facultades supremas son los elementos

que fundamentan el ser del hombre, afirmando que "la trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad". Así, siendo la conciencia el elemento distinto del hombre y a su vez la condición de posibilidad de la religión, y, por otro lado, siendo la religión la conciencia de lo infinito, esto es, la conciencia de la esencia del hombre, pues es lo único que puede ser adjetivado de este modo, el objeto propio de la religión, Dios, no puede ser, según Feuerbach, otra cosa que la esencia objetivada del hombre, el ser absoluto tras el que se esconde objetivamente la esencia de la humanidad. Feuerbach constata este hecho señalando que sólo lo que es similar a nuestra conciencia, lo que comparte con ella cualidades, puede ser aprehendido por ésta, pues la representación de un ser superior a nosotros se la debemos principalmente a la imaginación, pero este supuesto ser no tendría entidad real, como ocurre cuando imaginamos a cualquiera de los que llamamos extraterrestres; por tanto, el individuo que aparece a nuestra conciencia como objeto infinito e ilimitado, del cual podemos afirmar una entidad real, debe ser, según lo expuesto, una objetivación oculta de nuestra propia esencia. Es preciso señalar también respecto de la conciencia del hombre que el objetivo perseguido por ésta en cualquier caso, independientemente del objeto que maneje, incluso si se trata de un objeto sensible, es, según Feuerbach, el de profundizar en la esencia del hombre, pues hasta cuando nos representamos un objeto sensible se produce una actualización de la esencia que constituye al hombre, esto es, la representación se concreta acompañada de lo que podríamos llamar una autoconciencia de nosotros mismos.

Con esto Feuerbach da inicio a la reducción de la teología a la antropología. El resto del apartado esta dedicado a mostrar a través de ejemplos que lo expuesto hasta ahora se corresponde con la verdad del asunto.

2- LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Al igual que en el apartado anterior, en éste, a la par que se esclarece la esencia de la religión, se continua con el proceso de reducción de la teología a la antropología. Quizás sea este el lugar preciso para señalar un aspecto de la crítica de Feuerbach a la religión al que todavía no nos hemos referido; es algo que se desprende inevitablemente de la obra, que de manera no explicita en algunos casos, si en otros, esta presente en todo el texto, se trata del ataque frontal que representa el análisis crítico de Feuerbach contra la teología y la filosofía especulativa. A la primera la acusa, en términos generales, de haber emprendido una senda que la aleja con creces de lo que los escritos primitivos señalan que es la actitud cristiana, viéndose esto reflejado en las interpretaciones erróneas que de ellos hace la teología actual; a la segunda, la filosofía especulativa, de fabricar un sistema conceptual altamente abstracto en el que pretender ubicar el fenómeno religioso, consiguiendo de esta forma no más que ocultar lo que pueda ser la verdadera esencia de la religión.

Dicho lo anterior, llega el momento de concentrarse en el propio apartado. Independientemente de las estratagemas argumentativas que desarrolla Feuerbach, guiadas por la intención de mostrar de que forma la religión, tanto la de antes como la de ahora, de un signo u otro, amolda la experiencia vivida por el hombre a sus propias necesidades e instaura otras nuevas que condicionan la existencia de éste, lo fundamental es alcanzar la caracterización que atribuye a la religión. Para el hombre, ubicado sobre su conciencia, la religión es un objeto más pero a la vez distinto entre el resto. Como señalaba en el apartado anterior, el hombre a través de los objetos que representa en su conciencia adquiere un conocimiento mayor de su propia esencia, pero en el caso de los objetos sensibles, por ejemplo, la conciencia del objeto es paralela a la conciencia de sí, lo cual no ocurre, según Feuerbach, con el objeto religioso, donde la conciencia de éste coincide inmediatamente con la conciencia de sí del hombre. Siendo así, pues, el hombre objetiva a través del objeto representado en su conciencia su propia esencia, y en el caso del objeto religioso, circundado todo él sobre la idea de Dios, a su autoconciencia, debido, como decimos, a la coincidencia en la representación entre la conciencia de sí y la conciencia del objeto religioso. De este modo, si la conciencia del objeto religioso se escenifica por medio de Dios y con ello se objetiva propiamente la esencia del hombre, siendo la conciencia de Dios la autoconciencia del hombre, se ha de concluir necesariamente que "los dos son una misma cosa", Dios y el hombre, y también, por tanto, que la religión no es más que la autoconciencia objetivada del hombre. Ahora bien, Feuerbach señala que esto no ha de entenderse de manera que se crea al hombre como poseedor de este conocimiento, es decir, el hombre no es consciente de que la conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues precisamente este hecho, la carencia de este conocimiento, "constituye justamente la esencia de la religión". Éste hecho es fácilmente apreciable si, como hace Feuerbach, dirigimos nuestra mirada hacia el proceso histórico de las religiones, donde la constitución de cada una de ellas, en sus distintas fases y periodos, se asienta sobre este fundamento, haciéndolo de forma evolutiva, es decir, manteniéndolo pero sobre la base de una reforma o evolución en cuanto a la actualización anterior. El paso de la religión clásica de los griegos al cristianismo, pasando por su mediatización romana, es ejemplar. Los griegos configuran los dioses olímpicos a partir de las cualidades humanas, dando cabida a todas ellas, tanto la bondad como la ira, la fuerza como la inteligencia confluían en la amalgama final, con lo que fabrican imágenes totalmente antropomórficas. En cambio el cristianismo, una religión posterior, limita esta posibilidad, dando cabida sólo a aquellas cualidades que sean dignas de la divinidad, tales como la bondad, la inteligencia, el amor, etc. Ambas mantienen esa no-conciencia con respecto a que "la conciencia de Dios es la autoconciencia de la esencia del hombre", pero de un modo diferente, pues el cristianismo, al ser posterior y supuestamente una religión más evolucionada, considera a la religión olímpica griega y a sus predecesoras como "idólatras"; sostiene que el hombre que las profesaba adoró su propia esencia sin

saberlo, mientras que ellos, el cristianismo, tienen un objeto diferente, un objeto sobrehumano. Según Feuerbach, "la religión posterior da este paso: cada progreso de la religión representa, por tanto, un autoconocimiento de sí mimo más profundo, pero toda religión determinada, la cristiana, por ejemplo, que define a sus hermanos mayores como idólatras se exceptuaría a sí misma del destino, de la esencia general de la religión". Así, la religión posterior, aún participando de la misma esencia que constituye el fenómeno religioso, considera que no lo hace, pues cree que su objeto, al ser sobrenatural, dista mucho de lo que es la esencia humana; Feuerbach, al situar la esencia de la religión en este hecho, la no-conciencia acerca de la esencia de la religión, considera que este proceder, por tanto, es una constante ineluctable para cualquier configuración religiosa.

El resto del apartado esta dedicado a mostrar algunas maneras, en concreto dos, de negar los predicados o determinaciones divinas del sujeto sin, con ello, negar la existencia del mismo sujeto; para Feuerbach ambas son erróneas, y denotan la forma equivoca en que se entiende la religión, es decir, son un ejemplo de irreligiosidad. Para acabar, creemos que es idóneo citar unas frases de Feuerbach que encierran de forma sintetizada la totalidad del contenido de este apartado: "(...) en la esencia y conciencia de la religión no hay sino lo que se encuentra en general en la esencia y en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio y especial".

3- LA ESENCIA VERDADERA, ES DECIR, ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Con este apartado entramos en una de las secciones de la obra anteriormente mencionadas, quizás la más importante. En ella, Feuerbach consolida la intención perseguida: Nuestra tarea es precisamente demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humanos, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos. Para ello analiza distintos aspectos de la religión que aportan conclusiones definitivas en cuanto a su procedencia de la esencia misma del ser humano. Nosotros atenderemos a los más importantes de ellos, relatando en que consiste la reducción antropológica que sobre ellos opera Feuerbach.

Recordemos ahora en que se concretaba, según Feuerbach, la esencia del hombre: entendimiento, voluntad y amor, todas ellas facultades de carácter divinas, pues no conocían limitación alguna ni finitud; será sobre estas tres facultades, principalmente, sobre las que se ceñirá nuestro interés. Para Feuerbach, si atendemos a las cualidades con las que solemos engalanar a Dios, la infinitud, la perfección, la eternidad, omnipotencia, la santidad, etc., que en comparación con el hombre crean un abismo insalvable entre ambos, Dios y el hombre, nos percataremos que este Dios sin límites no es otra cosa que la inteligencia, la razón o el entendimiento, esto es, la esencia objetivada del entendimiento.

Sólo el entendimiento posee estas características que, en la esencia divina, aparecen como propias de un ser que nos es extraño, diferente o autónomo. El entendimiento es el ser originario, primitivo; es para sí mismo el criterio de todas las cosas reales y verdaderas; es el ser independiente y autónomo; en su unidad reproduce la unidad de Dios; es la esencia infinita; y, finalmente, es el ser necesario. Por tanto, este Dios (...) no es más que la esencia propia y objetivada del entendimiento.

Ahora bien, un Dios que sólo expresa la esencia del entendimiento no satisface, señala Feuerbach, la religión, esto es, no representa al Dios de la religión. Para que los hombres encuentren satisfacción en la religión deben contar con que ésta porte un objeto diferente del entendimiento, y que este algo sea la fuerza primigenia de la religión. Dios, en cuanto ser del entendimiento, representa la perfección de la ley moral, la perfección de la moral, pero esta imagen, la del Dios como perfección moral, nos avasalla y sobrepasa debido a la imposibilidad humana para asimilarla; la encontramos como algo vacío e insensible. Para Feuerbach, esta distancia que se erige entre el Dios del entendimiento, abanderado de la perfección moral, y el hombre sólo es salvable si se toma conciencia del corazón y del amor, porque considera el ser divino no sólo como ley, como ser moral, como ser del entendimiento, sino más bien como ser subjetivamente humano, que ama y es cordial. Ello es posible porque, como sostiene Feuerbach, el amor es el vínculo de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, entre ese ser puro del entendimiento y nuestra imperfección en cuanto individuos concretos y sensibles; en esta obra otorga Feuerbach al Amor una importancia fundamental, pues es éste la autentica divinidad, aquello que esta por encima incluso de Dios: el amor no es Dios, sino que Dios es el amor.

Este vínculo que acabamos de relatar entre Dios, entendido como objetivación del entendimiento y, por tanto, como perfección moral, y el hombre, representa para la religión el misterio de la encarnación. Al atribuirle a Dios la cualidad del amor, del amor hacia los hombres, se rebaja, según la religión, la esencia propia e ilimitada de Dios; Dios desciende hasta los hombres humillándose para acerca a estos a él. El medio para evitar la limitación que para Dios representa este descenso es, según la doctrina eclesiástica, la introducción de una segunda persona en la divinidad, la cual, en representación de los hombres, desciende hasta estos como portador del amor; esta segunda persona representa el aspecto humano de la divinidad. Para Feuerbach, esta segunda persona de la divinidad es la verdadera, total y primera de la religión. Así, esta segunda persona recrea el concepto de mediación entre el Dios del entendimiento y el hombre, sin el cual aparecería, como sucede para la teología que lo obvia, como algo misterioso, incomprensible, etc. Según Feuerbach, la teología que persevera en las determinaciones metafísicas del entendimiento respecto de la eternidad, la indeterminabilidad, la invariabilidad y otras abstracciones semejantes que expresan la esencia del entendimiento, esa teología niega la capacidad de sufrimiento de Dios

y niega, por lo tanto, la verdad de la religión. La encarnación, entendida de esta forma, a través del concepto de mediación, pone a la luz, según Feuerbach, lo que la teología se obceca en negar: que la naturaleza de Dios es enteramente humana. La prueba más palpable y clara de que en la religión el hombre se considera como objeto y fin divino esta, según Feuerbach, en el amor de Dios por el hombre, que constituye el fundamento y centro de la religión.

La concepción de la religión que se desprende de estos análisis se centra en la figura del hombre, del hombre general; Feuerbach enfatiza la reducción de la teología a antropología, la actualiza. Para esto reduce todo los componentes de la religión entendida como lo hace la teología y la filosofía especulativa a elementos de significación humana, los desviste del halo misterioso con que las disciplinas anteriores los han arropado; por ejemplo, el Dios que sufre explicita que el sufrimiento es un elemento enteramente humano y que, por tanto, sufrir por nuestros hermanos, el resto de hombres, es una faceta divina del hombre; el misterio de la trinidad alude, sin más, a la vida comunitaria, expone que el hombre es un hombre cuando esta entre hombres; en suma, que los contenidos de los misterios de la revelación divina son de origen enteramente humano.

Hay aún un punto del planteamiento de Feuerbach que es preciso mencionar. La religión concebida al modo usual representa una enajenación del hombre; le hace creer a éste que existe un ser superior a él y, por ello, lo limita. Algunos de los lectores de la obra han mencionado que Feuerbach no consigue eliminar la religión, que sólo la reduce a la antropología, y que, por tanto, el elemento de enajenación sigue presente. Para ello han manifestado que Feuerbach elimina la figura de Dios situando al hombre genérico en su lugar. En cierto sentido esto se puede entender como una crítica, pero lo cierto es que no lo es totalmente por varios motivos. Feuerbach, desde el inicio, señalo que el hombre, aunque inconscientemente, con la religión, al igual que con la representación de muchos otros objetos, pero en especial con la religión, persigue conocerse a sí mismo, a su esencia. Este proceso de conocimiento de sí mismo, y por tanto de autoafirmación, se produce de forma enajenada, precisamente, debido al elemento inconsciente que acompaña al hombre cuando lo hace a través de la religión (ya vimos que la religión, en cierto sentido, se apoya sobre el no-conocimiento por parte del hombre a cerca de que la representación que maneja en la religión es la de su propia esencia). Pues bien, lo que Feuerbach pretende, creo, al reducir la teología a antropología es precisamente deshacerse de este factor, esto es, el hombre continuará siempre con la necesidad de aumentar el conocimiento que tiene de sí mismo, y lo hará siempre persiguiendo, de una forma u otra, una profundización mayor en lo que sea su esencia, pero, para Feuerbach, el hombre se conocerá ciertamente cuando sea consciente de que el elemento que representa en su conciencia, el objeto que en ésta aparece, no es más que su propia esencia, y esto es posible si antes eliminamos la enajenación con la que el hombre se encamina en el proceso religioso. Así, Feuerbach libera al hombre de la religión, pero no lo puede

liberar de una necesidad elemental de su propia naturaleza, esto es, el hombre nunca dejara de aumentar el conocimiento que tiene de sí mismo y en todo momento seguirá persiguiendo lo que sea su esencia. Por tanto, al situar al hombre genérico en el lugar de la divinidad, Feuerbach sólo quita el manto que impedía ver claramente a los hombres lo que es su esencia.

4- LA ESENCIA FALSA, ES DECIR, TEOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Como señala el propio autor, esta parte constituye el elemento más negativo de la obra, pero lo es en tanto refiere a la esencia inhumana de la religión. Aún así, el objetivo perseguido en esta sección sigue siendo el mismo que perseguía anteriormente: demostrar que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. La diferencia esencial con la línea argumentativa anterior consiste en que ahora se trata de probar la misma tesis en una dirección diferente; si antes se constataba que lo principales elementos y misterios que configuran a la religión cristiana tienen su origen en la misma esencia humana, ahora se muestra que la religión, concebida al modo usual, esta edificada sobre una variedad de contradicciones que, a poco que se indague en ellas, se destapan como irracionales y vacuas. Así, es cierto que el tono de esta sección es más negativo, lo debe a su propio fin, es negadora en cuanto a todo lo que confiere al espectro religioso, pero, por otro lado, esta negación presenta el carácter de la crítica, esto es, no niega sin más por el puro divertimento de desestabilizar los elementos de la doctrina cristiana, sino que se apoya en argumentos firmes cuando realiza la acción negadora. Ciertamente, la primera parte esta dedicada a la religión mientras que la segunda se ocupa de la teología y también en algunos aspectos de la filosofía especulativa.

La argumentación de esta segunda parte esta construida sobre la certeza de que la supuesta diferencia entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos es falsa, que tal diferencia, que la teología y la filosofía especulativa se empeñan en mantener, es contradictoria y vacua. Para Feuerbach, los misterios de la teología no son tales, se reducen a misterios que habitan en el interior del hombre, que se cobijan al fuego de su esencia más íntima. La religión aprehende el exterior y la apariencia de la naturaleza y de la humanidad y los trasmuta en su esencia verdadera, y así representa su esencia verdadera y esotérica confinada en un ser totalmente diferente, extraño y particular. Pero esto es posible invertirlo: Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión y restablecemos la luz trasparente de la verdad ante nuestros ojos.

Dentro de este proceso de destrucción de la ilusión cegadora se ubican constataciones que dan legitimidad a la conclusión mencionada. Feuerbach desenmascara algunos de los misterios y contradicciones de la religión, conduciéndolos inevitablemente hacia su absurdo desenlace. Tal es el caso cuando se hace referencia al hijo de Dios o a los sacramentos del bautismo y de la comunión. El hijo de Dios es, según Feuerbach, un hijo real, en un mismo sentido que cuando el hombre tiene a sus hijos, y en esta relación se percibe el elemento de la divinidad precisamente porque es un acto divino el tener descendencia, la procreación humana. Otro caso bien distinto es cuando se intenta concebir al hijo de Dios tal y como lo representa la teología o la filosofía especulativa; aquí el hijo de Dios aparece como un ser deslindado de las características humanas, como un ser totalmente diferente a lo humano, y por tanto como un evento ininteligible e irracional, sobre el que se concentra el dictamen de la contradicción. Algo parecido sucede cuando intentamos reflexionar sobre los sacramentos del bautismo y de la comunión, ambos pilares esenciales de la ortodoxia cristiana. Si atendemos a ellos tal y como nos los muestran la teología y la filosofía especulativa, engalanados por atributos misteriosos que resultan incomprensibles, aparecen como misterios insalvables. En cambio, si nos adentramos en su comprensión a través de una reflexión recta y guiada por la razón, pronto caeremos en la cuenta de cuál es su significado, mucho más simple y más humano. El sacramento del bautismo santifica al agua como un elemento donde el hombre encuentra, además de la satisfacción de una necesidad vital, el efecto curativo y tranquilizador de ésta, pues purifica tanto la parte física como espiritual del ser humano. Para la religión, por el contrario, el bautismo representa la manera con la que el espíritu santo se comunica con el hombre a través del agua. En realidad, dice Feuerbach, con la acción del bautismo el hombre se hermana nuevamente con la naturaleza. Algo parecido ocurre con el sacramento de la comunión. La teología ha querido cargarlo con un significado que a todas luces escapa de su significación verdadera. Los elementos del sacramento de la comunión son el pan y el vino, y con ella se alude directamente a la santificación de algo que, aunque tan común para todos, constituye uno de los pilares fundamentales de la vida. Al igual que con el sacramento del bautismo el hombre celebra la recuperación de la relación con la naturaleza, en este caso sucede lo mismo, pero incluyendo en esta celebración el elemento diferenciador que hace del hombre un ser natural pero a la vez distinto del resto de los seres naturales. El pan y el vino proceden de la naturaleza, tienen su origen en ella, pero llegan a ser lo que son sólo por obra de la mano humana, es decir, es esta quien les confiere su forma, y por ello con este sacramento el hombre se hermana también con la naturaleza pero reivindicando su elemento diferenciador. En ambos caso, tanto el sacramento del bautismo como el de la comunión hacen referencia, siendo bien mirados, a la proclamación del carácter divino de las acciones de los individuos, del hombre.

Cristianismo y nihilismo en Miguel de Unamuno y Gianni Vattimo

---

Cícero Cunha Bezerra

Consideraciones iniciales

"¡Creo! Ayuda mi incredulidad!". (Marcos 9, 23)

Una de las afirmaciones de mayor coherencia, en mi opinión, sobre la tan antigua relación entre Filosofía y Religión la encontramos en la *Introducción* del libro *Dopo la cristianità per un cristianesimo non religioso,* de Gianni Vattimo (Garzanti, 2002, p. 9). Allí, leemos que: si *Dios se ha muerto*, y eso significa, para la Filosofía, no ser más posible un fundamento definitivo (objetivo) para el conocimiento, no existe ninguna razón para postularnos ningún tipo de ateísmo filosófico. Dice Vattimo que, con la "muerte de Dios", fueron sepultadas las críticas historicistas de Hegel y Marx, el positivismo y las varias formas de cientifismo que de un modo o de otro justificaban una defensa para la no existencia de Dios. Dicho de otro modo, no hay sentido, para la filosofía de hoy, negar a Dios. Esto, que podría ser una profesión de fe, es, en verdad, una constatación histórica, o sea, con la muerte de la metafísica 'sustancialista' y de las filosofías absolutistas, quedan solamente la *contingencia* y la *historicidad* que caracterizan al hombre como *evento* y, en este sentido, la religión, gracias a una interpretación "desustancializada" del texto, encuentra un espacio en la sociedad actual.

Este trabajo tiene como objetivo trazar un paralelo entre la noción *debole* de fe propuesta por Gianni Vattimo y la idea de "fe agónica" elaborada por Miguel de Unamuno en sus obras *Del sentimento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. Debo decir que mi objetivo, lejos de demostrar una completa identificación teórica entre ambos pensadores, consiste, simplemente, en evidenciar algunas ideas que, en mi

entender, siguen una misma perspectiva, o sea: proponer una experiencia cristiana marcada, básicamente, por la espera (promesa) y por la caridad.

Para una mejor exposición divido mi texto en tres momentos: 1) Dios muerto: nihilismo y cristianismo; 2) Dios vivo: cristianismo y hermenéutica; 3) fe e incertidumbre: agonía y posmodernismo en las visiones de la fe en Gianni Vattimo y M. de Unamuno.

1. D ios muerto: nihilismo y cristianismo

Miguel de Unamuno (1864-1936), siguiendo a Schleiermacher, afirma que el sentimiento religioso puede ser definido como un sentimiento de divinidad. Este sentimiento que, en su origen, representaba el conforto primitivo de los hombres con lo que les rodeaba (la naturaleza, animada e inanimada), era expresión social de una vivencia donde no *Cristi anismo y nihili smo en Migu el de Unamuno y G. Vatti mo* 35 había distinción entre "objetivo" y "subjetivo". La antigüedad helénica, según Unamuno, experimentó este sentimiento de religiosidad mediante sus dioses. "los dioses no solo se mezclaban entre los hombres, sino también entre ellos". n esta perspectiva, el politeísmo y el panteísmo se confundían en una experiencia en la que lo divino y lo humano eran imágenes de una misma realidad.

Si politeísmo y panteísmo se confunden, monarquía y monoteísmo también se constituyen como "almas gemelas". Para Unamuno, el hecho de haber un dios entre dioses (Zeus, Júpiter) culminó, históricamente, en el culto monoteísta, bien representado en el Dios Jahvé que otrora era un dios entre dioses, pero que por necesidad de organización nacional, en tiempos de guerra, se ha convertido *en el Dios* guerrero de un pueblo. Nos recuerda Unamuno que el propio nombre "Israel" es marcial y significa "Dios que lucha".

En este sentido, el Dios *imagen guerrera* de un pueblo, el Dios de Israel, asumió, paso a paso, el estatuto de Dios de la Humanidad, de Dios del Universo. Este hecho ocurrió, en gran parte, por el apoderamiento de la Filosofía por la Teología. La Filosofía no tardó en convertir al Dios guerrero en *Idea* y en *Razón*. Ocurrió así la mayor de todas las contradicciones, o sea, una divinidad nacida de un sentimiento se tornó una *persona*, esto es, una *conciencia única* fuera de nosotros. El Dios lógico (*Ens summum*), el motor (*primum movens*) convertido en las tres vías (negación, eminencia y causalidad) es la expresión histórica de la *muerte de Dios*. Nos dice Unamuno: "*Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios se refieren todas a este Dios-Idea, a este Deus lógico, al Dios de la remoción, y en rigor, no prueban nada*".

De modo que aunque Unamuno no postule explícitamente, como hará Heidegger, una onto-teo-logía, defiendo que su pensamiento se alinea perfectamente a esta idea. El Dios onto-teo-lógico de la Metafísica, desde la más tierna juventud de Unamuno, siempre fue, para él, un Dios sin sentido. Dice él:

"*Era yo mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: "Dios es una gran equis sobre la barrera*

> *última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira". Y escribí al margen: "De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera a allá, ni con Él ni si Él; Dios, por lo tanto, sobra".*

En todo esquema racionalista que intenta abarcar a Dios, él "sobra". Según Unamuno es una petición de principio o simple solución verbal demostrar que Dios creó el mundo o que existe. El Dios lógico es, por principio, contradictorio. "*Un Dios razón, un Dios teórico o contemplativo, como es el Dios del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación".* En estas palabras, vemos claramente el anuncio nietzscheano de la *muerte de Dios* y del fin de la metafísica. Para Unamuno, era imposible el postulado de un Ser Supremo, Absoluto y Eterno, así como de todas las posibles pruebas para su existencia, tanto en el aspecto lógico cuanto en el llamado "consenso general", que además de no ser racional, tampoco demuestra nada. Dicho esto, ¿en qué medida defiendo una aproximación entre Unamuno y la hermenéutica contemporánea, particularmente con el pensamiento de G. Vattimo?

La clave para que entendamos lo que estoy aquí exponiendo implica comprender la idea de "verdad" dentro de la concepción hermenéutica asumida por G. Vattimo, esto es: "*verdad como una transmisión de mensajes, como nacimiento y muerte de paradigmas e interpretaciones de las cosas bajo la luz de lenguajes históricos heredados".* Es en esta y, solamente en esta perspectiva, que, para Vattimo, la Biblia puede ser tomada en serio. El "Dios fundamento", característico de la metafísica escolástica y de la filosofía moderna, renace, en la obra de Vattimo, como el *Dios del libro*. Un Dios que no existe en cuanto realidad "sustancial-objetiva", sino solamente en cuanto *anuncio*, o sea, en cuanto *palabra* históricamente *narrada* y *reinterpretada:* la historia de la salvación sólo es posible como interpretación.

Estamos, pues, delante de una concepción posmoderna de la fe (en contraposición a la objetividad moderna) que, lejos de todo dogma y autoridad, asume el mensaje cristiano a partir de sus presupuestos originales como, por ejemplo: amistad, amor y respeto. En otras palabras, Gianni Vattimo propone el retorno a la "utopía" presente en pensadores como Novalis y Schleiermacher para los cuales la Iglesia, destituida de preconceptos y dogmas, representaría una *comunidad libre* que, en la caridad, *escucha* e *interpreta* el sentido del mensaje cristiano.

En definitiva, es la sustitución del fundamento metafísico último, indiscutible y de la razón kantiana, común a todos los hombres de la misma forma, por una concepción "estética' de la realidad que, como el propio Vattimo dice, es *suavización y poetización* de la realidad (*alleggerimento e poetizzazione del reale*). La realidad es interpretación. La hermenéutica, como método interpretativo, no busca probar ni decir la "naturaleza" o "estructura" de la existencia humana. Heredero de la analítica existencial heideggeriana, Vattimo sostiene la interpretación como un *escuchar atento,* eventual e histórico. Es importante observar que, diferentemente de los metarrelatos lyotardianos, la interpretación no implica el desvelamiento de un estado de cosas "verdadero" en que no hay más metarrelatos, sino un *proyectar* para

un futuro desarrollo. En esta perspectiva, el pensamiento nietzscheano y la ontología de Heidegger no son más que *desarrollo y maduración del mensaje cristiano.*

Lo original del análisis de G. Vattimo consiste en relacionar el cristianismo con el nihilismo posmoderno, o sea, el *nihilismo es la verdad actual del cristianismo.* Como bien subrayó W. Dilthey en la *Introducción a las ciencias del espíritu*, el advenimiento del cristianismo propició la disolución de la metafísica –Kant sería el ápice de esta disolución. La "verdad que libertará" siempre fue pensada por la Iglesia como un *hecho*, esto es, como una verdad objetiva capaz de afrontar la propia ciencia, como en el caso del combate al heliocentrismo, en que Galileo tuvo que enfrentar argumentos como el pasaje en que Josué, delante de las murallas de Jericó, ordenó que el sol parara de moverse.

Esta pretensión de veracidad que para Vattimo permanece en gran medida hasta los días actuales, es la expresión de una Iglesia que intenta dictar leyes y principios naturalistas válidos, no solamente para los creyentes, sino para todos indistintamente. El sacerdocio estrictamente masculino, el sexo pensado para la procreación, Dios como "padre" y no "madre", son cuestiones de cuño totalmente metafísico-naturalista derivadas de una comprensión *literal* del texto bíblico, que inviabiliza cualquier diálogo, no solamente con la ciencia, sino con las demás religiones del mundo.

De modo que es solamente en la disolución de la pretensión de objetividad donde el cristianismo puede encontrar un espacio capaz de desarrollar su vocación universal. Una vocación que implica, tanto para Unamuno como para Vattimo, paradójicamente la negación del mundo como *realidad*. La filosofía posmetafísica, que para Vattimo sólo es posible gracias al Cristo –Dios encarnado–, es una filosofía sin ídolos, sin normas naturales que obstaculizan, en el plano del Derecho, relaciones más fraternas y humanas.

2. Dios vivo: cristianismo y hermenéutica

Con eso quiero resaltar que la posibilidad de una experiencia cristiana posmoderna, entendida como *postmortem de Dios*, sólo es posible, para Vattimo, mediante una interpretación "espiritual" de la Escritura, que la tome en su sentido más original, o sea, como *anuncio* de la historicidad contingente del existir. Es precisamente este aspecto de "eventualidad" el que considero está en la base de la concepción unamuniana del hombre y de lo divino. Ninguna descripción de lo que estoy afirmando es más clara que la siguiente, dice Unamuno:

> *Ése en que crees, lector, es este tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo, y fue niño cuando eras tú niño, y fue haciéndose hombre según tú te hacías hombre, y que se te disipa cuando te disipas, y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de la solidaridad entre los hombres* (...).

Aunque el texto unamuniano comporte varias interpretaciones que pueden ser leídas como contradictorias, como muchos aspectos de su obra, creo que en el

fondo, como veremos más adelante, la experiencia humana con lo divino se estructura, básicamente, en la *angustia* y en la *incertidumbre* de una fe que antes de todo es anhelo y hambre de Dios. Dios no es una necesidad racional, sino *angustia vital*. Una angustia que se expresa como ausencia y vacío y, en este sentido, querer salvar la finalidad humana del Universo es querer que Dios exista.

Un deseo que es esperanza y fe en un Dios que es definido por Unamuno como amor. Dios, dice él, "*es amor, Padre del amor, es hijo del amor en nosotros*".14 Hay, por tanto, una construcción en que Dios y hombre se hacen mutuamente (Mt. V, 48). La Escritura revela, en su historicidad, los atributos del Dios vivo, *del padre de Cristo*. En este sentido, Unamuno se contrapone, por tanto, a toda tentativa de raciocinio metafísico que, según él, no solamente lleva al *Dios-Nada* de Escoto Eriúgena, sino al ateísmo.

De modo que la experiencia humana, entiéndase cristiana, es una lucha constante con la muerte y la vida. La vida es *lucha agónica* preconizada por un Cristo que dice no *haber venido a traer paz, sino guerra, espada* (conforme leemos en Mateo 10: 34-36).

Este Cristo que también es símbolo de locura y de abandono, es el Cristo de una fe viva, pero que no impide que Unamuno critique lo que de él ha nacido, o sea, el cristianismo y su cristiandad revestida en una fe en el más allá.

A la cuestion *¿qué es el cristianismo*? Unamuno contesta: el cristianismo no es una doctrina (ismo), sino es algo que *nace* y se mantiene a partir de la lucha agónica que define la *calidad* de ser cristiano. Este es uno de los puntos de mayor importancia y actualidad del pensamento unamuniano. Ser cristiano es un *proyecto*. Nos dice Unamuno: el cristiano *se hace* cristiano y, en este sentido, es su propio fin. El autor nos recuerda que el cristianismo, en su origen, no fue jamás una doctrina, sino *agonía*. La cristiandad es un culto a un Dios hombre que nace, muere y resuscita entre los muertos para transmitir su agonía a los creyentes.

Por esa razón el cristianismo difiere completamente del evangelismo. El evangelismo es doctrina que nace con la muerte de Cristo y la fe enla resurreción de la carne, así como de la inmortalidad del alma.

Paulo de Tarso es la representación más clara de esta paradoja, o sea, la esperanza judaica de la resurreción de la carne frente a la esperanza helénica de la inmortalidad del alma. Esta fue la *tragedia* y la *agonía* de Paulo, un judío helenizado que, según Unamuno, tartamudeaba su poderoso y polémico griego para conciliar esperanzas: fariseos (carne) y saduceos (inmortalidad del alma). Entretanto, creer en Dios es algo mayor que unir tradiciones. Creer en Dios es, en principio, *querer* que haya Dios.

Un querer que no tiene nada de racional, sino que es espera y confianza; la vida espiritual es una lucha contra la Historia, o mejor, contra la carencia de finalidad que es la Historia como pensamiento de Dios en la tierra de los hombres.

Es importante observar que, si por un lado Unamuno sostiene la indefinibilidad de Dios, puesto que *definirlo es matarlo*, por otro defiende que más vale una fe en un dios barbudo, con pelos blancos, que está sobre las nubes, que el *realissimum* Dios de las teodiceas. Dice Unamuno, citando a Kierkegaard: "*Si de dos hombres* –dice Kierkegaard–, *reza uno al verdadero Dios con insinceridad personal y el otro, con la pasión toda de la infinitud, reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios".* Por esa razón afirma Unamuno que la superstición, algunas veces, es más reveladora que la teología.

¿Qué Dios es ése, por tanto? Decimos anteriormente que a Dios se llega no por la razón (la razón fuera de lo formal es nihilista y aniquiladora),21 sino por el amor. En este sentido, aunque sea de difícil delimitación y consecuentemente objeto de muchas críticas, entiendo que la noción de Dios en Unamuno se asemeja profundamente con la imagen "estética" y poética defendida por Vattimo. Estético, como bien define Gianni, "*comprendido como fruición "perfecta" de los significados y de las formas espirituales que la historia de la humanidad produjo y que constituyen el "reino" de la imortalidad*".

Vattimo afirma en *Credere di credere* que se considera un *mezzo credente* justamente porque no consigue responder, de modo definitivo, a la pregunta sobre la fe, ni tanpoco negar su experiencia biográfica cristiana. Para lo que estoy aquí postulando me interesa este aspecto biográfico. Unamuno afirma que el dios del que tenemos hambre es "*el Dios al que oramos, el Dios del Pater noster, de la oración dominical; El Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunda fe, fe en Él mismo, que haga que creamos en Él, que se haga Él mismo en nosotros".*

En este sentido, ambos pensadores parten de una experiencia personal de la fe que se sostiene en la *incertidumbre* y en el *deseo* ardiente, como dirá Unamuno, de confianza y apuesta. *Creer es crear*. Estamos, así, tratando de una concepción poética de Dios que se da como creador y criatura en forma de amor y compasión. Dice Unamuno: "*Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera".* La palabra griega "*pistis*" que, además de "confianza" también es traducida como persuasión (*peitho*), expresa perfectamente el sentimiento de entrega que mueve al creyente. Creo en Dios, dice Unamuno, como quien cree *"en los amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano visible e intangible que me trae y me lleva y me estruja".*

Estamos, pues, delante de una concepción de fe que tiene en la inestabilidad del mundo, *la vida es sueño*, su mayor característica. Para Unamuno no hay posibilidad de unión entre la fe y la razón. El mundo, como pensaba Don Quijote, *quiere ser engañado*! (*mundus vult decipi*). Sea por medio de la poesía, sea por la religión, lo que sobra es la creación y con ella el hombre, este hombre de *carne y hueso*, expresión típicamente unamuniana, que lucha desesperadamente contra el olvido y el sin sentido.

Don Quijote es, para Unamuno, un héroe que, por no ser pesimista, lucha contra la *edad del tedio de la vida*: la modernidad; por eso afirma él: "*Don Quijote no se*

resigna ni al mundo ni a su verdad, ni a la ciencia ni a la lógica, ni al arte ni a la estética, ni a la moral ni a la ética". Es importante observar que, para Unamuno, Don Quijote no era idealista en el sentido de luchar por ideas, él *peleaba por espíritu.*

En esta perspectiva, el símbolo más propio de lo que estoy nombrando aquí como *Dios vivo* reside en el "espíritu" que convierte la vida cristiana en agonía y lucha, en el caso de Unamuno, y "debolimento" (*kénosis*) en el caso de Vattimo. Espíritu entendido como "mensaje" y "verbo" que se ha hecho "*carne y ha habitado*" entre nosotros: Cristo.

En uno de los pasajes de su poema *El Cristo de Velázquez,* Unamuno afirma: "*Tú hicistes a Dios, Señor, para nosotros.* Cristo es la imagen de un Dios que, al contrario de seguridad y paz, trajo guerra y lucha (Mat. 34-36). Nos recuerda Unamuno que Cristo fue tomado por loco, incluso por sus familiares (Mc. 3, 21) y que él mismo dijo haber venido traer fuego a la tierra (Lc. 12, 49).

La cruz como evento e imagen de un Dios-Hombre que ha nacido, padecido, agonizado, muerto y resucitado, expresa el sentido más radical de la experiencia cristiana. El cristianismo, como dije anteriormente, no fue doctrina, sino vida, lucha y agonía.31 En eso consiste lo que llamé anteriormente "proyecto", esto es, el cristiano se hace continuamente en Cristo. La cristiandad es la calidad de ser cristiano, por tanto, algo solitario y no social como parece ser la idea. En el juego entre vida y muerte está lo que Unamuno llama de *dialéctica de la agonía*, o sea, "*morir y desmorir*" como nacimento agónico a cada momento de la vida íntima. El crucifijo es trágico, puesto que revela al Cristo agonizante de la hora nona (*Eli, Eli, lamá sabachthání*?) (Mat. 27, 46).

En *Credere di credere*, Vattimo afirma que en el Dios hecho hombre (Jesús), se produce la trasformación de lo sacro, metafísico-natural, en amistad establecida entre Dios y hombre. Este es un punto también en común con el pensamiento de Unamuno, o sea, la relación entre fe, amistad y caridad. Veamos esto de modo más detallado.

3. Fe e incertidumbre: agonía y posmodernismo en G. Vattimo y M. de Unamuno

Según Miguel de Unamuno al Dios vivo se llega cuando se abandona el *Dios muerto* por el camino de la fe y no de la convicción racional. Pero, ¿ Qué significa fe? Unamuno parte de la idea de fe conforme el catecismo católico, o sea, fe es creer en lo que no vimos. Sin embargo, Unamuno añade: "*creer en lo que no vimos, no! sino crear lo que no vemos". Crear lo que no vemos*... en esto reside el impulso agónico del cristiano. La fe es poder creador del hombre que excede toda inteligencia y voluntad. La fe es mucho más que un impulso volitivo, dado que es ella quien crea su objeto.

Por esa razón dice Unamuno que la "fe consiste en crear a Dios". Es en este sentido que la esperanza es la base de la fe. Para Vattimo, siguiendo el sentido

italiano de la palabra, *credere* puede significar tanto *convicción*, como certitud, *opinar* o creer con un cierto margen de incertidumbre. Según él, estos dos sentidos guardan entre sí una cierta ambigüedad, puesto que creer, en el actual contexto filosófico, implica *opinar* y viceversa. Consecuentemente, la fe, tal como defiende Vattimo, sólo se justifica, paradójicamente, si es mantenida la incertidumbre que caracteriza la opinión. Es exactamente esto lo que defenderá Unamuno cuando afirma que: "*la fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea pistico o de fe –fiel, como si dijéramos–, se basa en incertidumbre*".

Si existe algún criterio que se pueda utilizar como garantía es simplemente la *confiabilidad*. En griego *pith* y en latín *fid* comportan el mismo valor: *confianza en alguien*. Sólo confiamos en lo que es personal y, por esa razón, puédese confiar en la Providencia y no en el Hado, en el destino. Creemos en quien nos da esperanza, no en la *verdad misma directa e inmediata, ni en la esperanza misma.*

Para Vattimo, la expresión "creo que creo" es la que mejor define su posición frente a la tradición religiosa en la cual fue educado. En esta visión, el "Credo", al contrario de ser una profesión de fe en un Dios sustancial y todopoderoso, es antes de todo, el símbolo de una comunidad que se reconoce como tal40. La fe postulada tanto por Vattimo como por Unamuno es una respuesta a la revelación de la *kénosis*. Unamuno afirma que *hay que espiritualizarlo todo*, o sea, espiritualización como resurreción; enseñe lo que enseñe la razón, aún así, dice él: es necesario creer que las rocas hablarían.

Estoy convencido de que la fe, para Unamuno, se basa en una experiencia del mundo en la que lo real y la poesía comparten, en materia de religión, un mismo estatuto. Es Don Quijote retornando una vez más. Del mismo modo que Vattimo, Unamuno también encara su relación con la fe de modo contradictorio y peculiar. Dice él: "*Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser*".

Esta contradicción se expresa en Unamuno de tres modos: como poeta (creer, como creador, mirando el pasado, el recuerdo), como ciudadano racionalizador (niega y descree, mirando el presente), como hombre y cristiano (mirando el povenir) agoniza delante de lo irrealizable, la eternidad. Este sentimiento que él mismo denomina, como dije anteriormente, de *dialéctica de la agonía* es la marca de un *creyente* que clama por la fe. La duda (dubitare) que contiene la misma raíz de lucha (duellum) es la duda de la vida que define el ser humano.

Es importante observar que para Unamuno, contrario a toda tradición teológica cristiana, la fe es pasiva, es femenina y no viril como parece ser interpretada. Virilidad deriva de *vir* (varón), el macho de la especie. La misma raíz que ha formado *virtus* es la fe, nos dice Unamuno, es una virtud. Pablo de Tarso no tenía mujer y aconsejaba a los que la tenían a vivir como si no la tuvieran. Es necesario economizar virilidad, dice Unamuno, la fe es hija de la gracia, no masculina, producida por el libre arbitrio.

Finalmente, ambos pensadores proponen un antídoto que, en el cristianismo, es el propio Cristo, o sea, la verdad libertadora de Jesús no es la verdad de la ciencia ni tampoco de la teología. Caridad, dice Unamuno, es desbordamiento de compasión. Es el impulso que libera a nosotros y a los demás del dolor y del sufrimiento. Esta es la obra de la caridad que, para Vattimo, es la única verdad de la Escritura, dice él: "La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación –ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica–: es la verdad del amor, de la *caritas*".

Si no tenemos más motivos teórico-filosóficos para relegar la discusión sobre Dios al plan de lo "superado", ya que una postura atea y agnóstica en los días de hoy no tiene sentido, de no ser manteniendo las bases metafísicas precedentes, es tarea de la filosofía pensar en la vitalidad social de la religión no como un fenómeno de retraso cultural o alienación ideológica. Es fundamental reflexionar críticamente, a partir del interior del cristianismo, sobre sus principios y éxitos. Finalmente, la tan proclamada *muerte de Dios*, que sería lo mismo que *muerte de la metafísica* y *muerte de la religión,* apunta para una superación y, al mismo tiempo, para el florecimiento de un nuevo campo religioso capaz de superar los antiguos dogmas y la fuerte tendencia para el fundamentalismo. Concluyendo estas breves consideraciones sobre estos dos pensadores tan complejos, dejo una frase que creo los une en grande medida: "*La letra se ve, pero la palabra se oye, y la fe entra por el oído"*.



Evola, el cristianismo y la crisis de la romanidad

Daniel Cologne

Para explicar el declive de la romanidad y describir sus relaciones con el cristianismo de los orígenes, los historiadores del mundo antiguo se dividen en dos campos. Unos creen en la **muerte natural** de la civilización romana; otros defienden la tesis del **asesinato histórico** perpetrado por el cristianismo. Conforme a la célebre frase de Paul Valery sobre la ineluctable mortalidad de las civilizaciones, los primeros ven en la decadencia de Roma el resultado de una usura interna y la expresión de una fatalidad histórica. Lejos de considerar el cristianismo como una fuerza subversiva anti-romana, ven en él la inauguración de un enderezamiento y el punto de partida de un nuevo ciclo de civilización. Por el contrario, los segundos colocan al cristianismo ante el tribunal de la historia y lo acusan, entre otros, de haber "hurtado" a Occidente *"los frutos de la civilización antigua"* (Nietzsche). Esta dualidad de opinión está reflejada en una frase bien conocida de André Piganiol en la que éste último toma claramente partido: *"La civilización romana no ha muerto de muerte natural; ha sido asesinada"*.

La tesis de la culpabilidad histórica del cristianismo tiene defensores prestigiosos, desde Edward Gibbon a Louis Rougier, pasando por el Nietzsche de **El anticristo** y el Renan de **Marco Aurelio**. El menos encarnizado de todos ellos no es ciertamente el autor de la **Génesis de los dogmas cristianos**. A lo largo de una obra considerable, Louis Rougier se esfuerza en presentar las relaciones del mundo antiguo y del "cristianismo primitivo" bajo el ángulo de una oposición tan violenta como irreductible. Ya hemos subrayado los límites de su crítica al fenómeno cristiano y las lagunas de su representación de Occidente en otras partes.

Antes que volver al mismo tema, preferimos detenernos un poco sobre el riesgo inherente al empleo de la expresión "cristianismo primitivo".

El adjetivo "primitivo" es equívoco. En primer lugar, conforme a su etimología, designa una prioridad cronológica. Solo en este caso puede hablarse de un "cristianismo primitivo" para designar al cristianismo de los orígenes. "Primitivo" es, en efecto, sinónimo de "original". Pero también designa, bajo la presión del prejuicio evolucionista, un estado inicial de inferioridad a partir del cual se habría producido un "progreso", una evolución. En esta óptica, desgraciadamente la más corriente, el "cristianismo primitivo" es el estadio infantil de la Iglesia católica que sería un estado superior hacia el cual ha evolucionado. Tal es el sentido de la admiración que un neo-pagano como Louis Pauwels vuelca sobre la institución eclesial. Pide un *"esfuerzo sublime para yugular la locura cristiana"*. Joseph de Maistre mismo, del que se conocen sus posturas anti-evolucionistas, lleva agua al molino de Pauwels cuando proclama: *"El evangelio fuera de la Iglesia es un veneno"*. Esta "tesis del cristianismo-veneno", ha sido incorporada al acervo de la "nueva escuela" anticristiana de derecha. En realidad, más que el espectáculo de la "evolución" interna desde una doctrina inicialmente subversiva a una "Iglesia del orden", el cristianismo ofrece el testimonio de un **desarrollo** en las direcciones más diversas, de una actualización de las diferentes tendencias contenidas en potencia en el Evangelio. En el esquema tripartito que Evola opone al célebre tríptico hegeliano tesis- antítesis-síntesis, el cristianismo original corresponde a la fase de **expontaneidad** donde se expresan todas las potencialidades de una doctrina. El trabajo clarificador de los Padres de la Iglesia representa la fase de **reflexión**. En cuanto a la fase suprema de **dominación**, es la Cristiandad medieval, a la vez punto culminante de la vocación exotérica de la Iglesia y del esoterismo evangélico reivindicado por la caballería y las órdenes ascético-guerreras.

La actual hostilidad de una cierta Derecha respecto al cristianismo de los orígenes revela, no solo una mala interpretación de este, sino también una representación lagunar de la paganidad antigua. Cuando no se consideran de ella más que los aspectos decadentes -humanistas, racionalistas, estetizantes y epicúreos-, no puede más que experimentarse repulsión por una doctrina que subraya la miseria del hombre-pecador, proclama la primacía de la fe y enseña el desprecio por los gozos de este mundo. Un Louis Rougier, por ejemplo, examina el mundo greco-latino a través del prisma deformado de su mentalidad de privilegiado moderno. Rougier celebra en Celso el precursor del libre examen. El autor del **Discurso de la Verdad** le sirve de coartada para justificar sus propias teorías empiristas y positivistas. Si el cristianismo ha subvertido el bello edificio de la romanidad pagana, es sobre todo en tanto que filosofía igualitaria, promotora de la "revolución social" e inspiradora de una "revancha de los pobres". A través del cristianismo original así deformado, es el marxismo quien surgiría para la nueva escuela de derecha. A través del elitismo de la ciudad antigua, es la actual burguesía capitalista a quien defiende. La "voluntad de poder" nietzscheana está erigida en

quid specificum del alma occidental para justificar, sobre el mundo de la generalidad, ventajas particulares de nacimiento y fortuna.

La crítica del cristianismo realizada por Evola está raramente limpia de prejuicios sociales. Revelemos, sin embargo, fragmentos donde ve en la religión cristiana *"la esperanza de los afligidos y de los rechazados"*, *"una forma desesperada de espiritualidad donde se expresa el tipo de Mesías predestinado a servir como víctima propiciatoria"*. Algunos fragmentos de este tipo bastan a algunos para alinear a Evola junto a Nietzsche y Spengler y hacerle compartir el atistocratismo depredador de ambos filósofocs alemanes. Pero la crítica evoliana del cristianismo se sitúa menos desde el punto de vista de la **wille zur macht** que desde el punto de vista de una auténtica espiritualidad pagana conforme a la Tradición.

Paganismo y cristianismo son contemplados por Evola como dos reflejos circunstanciales de la espiritualidad tradicional. Si Evola otorga su preferencia a la espiritualidad pagana -y, particularmente a la romana- es, ante todo, tal como ha escrito en **Il caminno del cinabrio**, por afinidad de temperamento. Esto último no le impide jamás testimoniar, ante el cristianismo, una honestidad intelectual que está exenta de las diatrivas seudointelectuales de la Nueva Derecha. Así, en el problema de la decadencia de la romanidad, la posición de Evola está infinitamente más justificada que la de un Rougier o un Pauwels. Evola se guarda de toda explicación unilateral. La decadencia de la romanidad es **a la vez** el resultado de la acción disolvente del cristianismo y el producto de una usura interior del Imperio romano. Georges Sorel piensa igualmente en **La ruine du monde antique**: si la "nueva religión" a *"roto la estructura del mundo antiguo"*, *"cortando los lazos que existían entre el espíritu y la vida social"* y *"sembrado por todas partes gérmenes de quietismo, desesperanza y muerte"*, tampoco ha infundido *"una sabia nueva al organismo envejecido"* de la sociedad romana.

Evola reconoce que el cristianismo se ha desarrollado sobre el telón de fondo de la decadencia imperial romana sobre un *"transfondo que se convirtió en cada vez más trágico, sangriento y desgarrado, a medida que fue avanzando el bajo imperio. Su influencia disolvente fue facilitada por el declive de la función imperial que no sobrevivió más que como sombra de sí misma"*, por la obra de la *"centralización absolutista y niveladora"* mediante la cual los césares impusieron, poco a poco, al ecumene romano *"una estructura burocrático-administrativa sin alma"*. El cristianismo se construyó sobre las ruinas de la tradición romana. Su advenimiento *"hubo sido posible por que las posibilidades vitales del ciclo heroico romano estaban agotadas, si no hubiera sucedido así, si la raza Roma no hubiera estado ya postrada en su espíritu y en sus hombres (tal como demuestra el fracaso del intento restaurador del Emperador Juliano), si las tradiciones antiguas no se hubieran oscurecido y si, en medio de un caos étnico y de una desintegración cosmopolita, el símbolo imperial no hubiera sido corrompido debiendo reducirse a una simple supervivencia, en medio de un profundo caos y ruinas"*.

Las tesis de Evola referidas antes son otros tantos argumentos **ad verecundiam** en favor de la explicación **bilateral** de la decadencia de la romanidad. Estos argumentos tienen tanto más valor en la medida en que Evola, por afinidad espiritual, estaba llevado naturalmente a valorizar en extremo el mundo romano y, en consecuencia, a insistir sobre el papel destructor del cristianismo de los orígenes. Evola, igualmente, ha dado cuenta de la causa interna de la decadencia romana: el agotamiento de su tradición heroico-guerrera. El hundimiento del Imperio romano no es únicamente tributario de su hipertrofia burocrática o de la miseria material en la cual cayeron amplias capas de la población. Si Jacques Benoist Mechin evoca, no sin razón, en su bellísimo libro sobre el Emperador Juliano, a *"Helios-Rey vencido por el sufrimiento"*, no se puede sin embargo atribuir la caída de la Roma antigua a motivos estrictamente sociales. Portador de una vía más sentimental de acceso a lo divino, el cristianismo se ha dirigido victoriosamente sobre el transfondo crepuscular de una espiritualidad romana donde el ideal heroico de "impersonalidad activa" ya no era más que un recuerdo y donde se había relajado desde hacía tiempo la tensión metafísica propia al paganismo de los orígenes. La llamada a la sentimentalidad es el principal reproche que Evola dirige al cristianismo en **Rivolta contro il mondo moderno**. Aunque en este libro existen muchos rasgos de subjetivismo honesto, está en su conjunto marcado por un anticristianismo de temperamento en la línea de **Imperialismo pagano** obra aún no traducida al francés, texto de juventud de Evola con acentos nietzscheanos muy pronunciados. no es sino mucho después, en las obras de madurez como **Rostro y máscara del espiritualismo contemporáneo** o **Gli uomini e le rovine**, que Evola, abordará el cristianismo original y sus diversos desarrollos históricos con toda la serenidad necesaria en una auténtica exégesis tradicionalista.

Evola extiende el conflicto del cristianismo de los orígenes y de las romanidad antigua a un antagonismo más amplio, más general, entre los *"cultos asiáticos desordenados"* y *"el ideal de las divinidades puramente olímpicas, exentas de pasión, distanciadas del elemento telúrico-materno"*. El adjetivo "asiático" no debe ser tomado aquí en un sentido amplio. Designa ante todo lo que es propio al Mediterráneo Oriental. Evola no evoca pues la oposición Oriente-Occidente. Subraya, más bien el contraste entre la *"Luz del Norte"* -procedente de las religiones indo-europeas- y la *"Luz del Sur"*, con la cual se relaciona el cristianismo y en la que participan de manera general *"todas las variedades de las divinidades místico-panteistas"* donde se *"encuentran los símbolos de la Madre"*.

Cuando describe la espiritualidad propia de la "Luz del Sur", Evola insiste en su carácter desordenado, su atmósfera confusamente mítica resultante de lo que encuentra prioritariamente eco en la parte afectiva, sentimental e irracional del ser. Lo divino es *"objeto de un impulso confuso y extático del alma"*. *"Utiliza como palanca la parte irracional del ser y, en lugar de vías de elevación heroica, sapiencial e iniciática, afirma como medio fundamental la* ***fe****, el impulso de un alma agitada y vuelta confusamente hacia lo*

suprasensible". En tanto que religión procedente de la "Luz del Sur", el cristianismo habría introducido en el mundo occidental una espiritualidad halógena con fundamento afectivo opuesta a la vía intelectual, típicamente indo-europea, de acceso a la trascendencia.

En realidad, las vías intelectual y afectiva no son criterios válidos de establecimiento de una tipología de las religiones y de las tradiciones. Todas las tradiciones ofrecen simultáneamente las dos modalidades de superación hacia lo supra-humano. A cada una de las dos vías corresponden respectivamente, sobre el plano doctrinal, el esoterismo y el exoterismo y, sobre el plano existencial, la iniciación y la fe. El **esoterismo** y la **iniciación** están reservadas a la élite de los "hombres del conocimiento", en el sentido superior del término. El **exoterismo** y la **fe** están adaptados a la masa de aquellos cuya vida interior es sobre todo asunto de sentimientos y para quienes la religión (del latín **re-ligare**, restablecer un lazo) es menos un elemento de enlace **entre el hombre y lo divino** que un factor de cohesión social, algo que liga a los hombres **entre ellos**. El esoterismo y la iniciación son las dos componentes, sobre los planos respectivos del saber y de la realización interior, de toda doctrina **metafísica**. En cuanto al exoterismo y a la fe, constituyen los dos aspectos, teórico y existencial, de la **religión** propiamente dicha. Cada tradición posee, a la vez, una forma metafísica y una forma religiosa.

Si el cristianismo reviste sobre todo la forma exotérico- religiosa y privilegia la fe en detrimento de la inteligencia, es en la evidente esperanza de adaptarse a las condiciones de la "Edad oscura" donde la mayoría de los hombres no reacciona más que ante solicitaciones afectivas y donde, en la perspectiva del "juicio final" y de la regeneración cíclica, conviene ofrecer al mayor número posible una esperanza de redención. Precisemos que no existe ninguna sospecha de igualitarismo, ya que de la multitud de los llamados, no surgirán *"más que pocos elegidos"*. Por lo demás, tal como veremos detalladamente en el capítulo siguiente y contrariamente a lo que piensa Evola, existe una iniciación y un esoterismo específicamente cristiano que se dirige a algunos individuos de élite habiendo conservado en el corazón de la "edad de hierro", el destino superior del conocimiento y de la capacidad de acceder al supra-mundo por el solo camino del intelecto, más allá de todos los condicionamientos biológicos y afectivos. Julius Evola se ha equivocado pues al escribir que *"el cristianismo ha* ***universalizado****, vuelto exclusiva y exaltado la vía, la verdad y la actitud que convienen a un tipo humano inferior o a estas bajas capas de la sociedad para las cuales fueron concebidas las formas exotéricas de la Tradición"*. Tal erro no puede provenir más que de la confusión -frecuente en Evola- entre la esencia de la tradición cristiana con las adaptaciones accidentales que le inspiran a la vez el estado extremo de decadencia del **kali-yuga** y la voluntad de preparar el advenimiento de la nueva humanidad.

Esta confusión está generalmente en la base de la condena evoliana del dualismo cristiano. En este último, Evola ve un *"signo de los tiempos"*, un fermento

antitradicional, una ruptura con la doctrina de las dos naturalezas. No llega a ver más que episódicamente la *"justificación pragmática"* que podía tener *"la rígida oposición cristiana del orden sobrenatural al orden natural"*, en relación *"con la situación especial, histórica y existencial de un tipo humano dado"*. De manera general recuerda fórmulas como: *"Mi reino no es de éste mundo"* y, sobre el plano más específicamente político, *"dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"*. Esta última frase plantea el problema de las relaciones entre autoridad espiritual y poder temporal. Volveremos a ello en la parte consagrada al gibelinismo, más adelante. Pero, constatemos desde ahora que es injusto el convertir al cristianismo en responsable de una ruptura con el ideal tradicional de un poder político de derecho divino. **"Omnis potestas a Deo"** (*"Todo el poder viene de Dios"*): esta célebre fórmula de San Pablo contiene en germen la concepción gibelina según la cual el detentador del poder temporal es, con el mismo derecho que el de la autoridad espiritual, el representante de Dios sobre la tierra.

La **distinción** de dos elementos implica que, aun diferencián-dolos, se les reconoce un origen común, se admite su partici-pación en un mismo orden de realidad. Por el contrario, la **separación** de dos elementos postula la constatación de su heterogeneidad. El dualismo tradicional es un **dualismo distin-tivo**. Es la doctrina de las dos naturalezas y diferente de la naturaleza metafísica, la naturaleza física no es menos su emanación y su reflejo: *"Los dioses son hombres inmortales, los hombres son dioses mortales"*. Esta máxima clásica expresa maravillosamente la continuidad que liga el mundo material, limitado y perecedero, al mundo espiritual situado bajo el signo de la eternidad. Pero paralelamente al relajamiento progresivo de al tensión metafísica de los orígenes, se insinúa la idea de que el mundo material es la **única realidad**. Al dualismo tradicional que implicaba la primacía de lo espiritual, sucede el **monismo materialista** propio de la visión moderna del mundo en donde la espiritualidad ya no es contemplada más que como "superestructura" de hechos biológicos o económicos, cuando no es simplemente negada. En la perspectiva de deber mantener la llama de la espiritualidad tradicional en una era de decadencia dominada por el monismo materialista más absoluto, el cristianismo ha sustituido al dualismo distintivo antedicho por un **dualismo separativo** que sería absurdo considerar como antitradicional. Sólo el monismo materialista es antitradicional. Existe visión tradicional del mundo desde el momento en que hay reconocimiento de un orden de realidad **diferente** que la del mundo material y **superior** a ésta. La afirmación cristiana de la discontinuidad entre la materia y el espíritu era de tal naturaleza que podía provocar en el Occidente romano decadente, un choque saludable, una reacción salvadora en el sentido de una sacralización que, en la Edad Media, iría hasta manifestarse en los aspectos más cotidianos de la existencia.

Nietzsche y el cristianismo

Lluís Pifarré

El cristianismo es interpretado por Nietzsche como el paradigma de las doctrinas que niegan la vida. Esta crítica hunden sus raíces en dos motivos fundamentales: a) su vitalismo cosmológico sumergido en un universo radicalmente inmanente, que le lleva a rechazar cualquier sentido trascendente de la realidad, y b) su concepción luterana sobre la esencial corrupción de la naturaleza humana.

1. Vitalismo Cosmológico

El vitalismo cosmológico nietzscheano fundado en la voluntad de poder, aparece constituido por un inmenso caudal de fuerzas y energías que tienen un contenido de índole físico-biológica, sumergidas en la corriente fluyente y cambiante de la temporalidad. Al ser la voluntad anterior y superior a la razón, estas fuerzas (como ya sostuvieron los "atomistas" griegos) se expanden de forma ciega y azarosa por todo el ámbito del universo, configurando la diversidad de fenómenos existentes en la naturaleza. En esta universal expansión se manifiesta la inmutable voluntad del universo, mediante el incesante e insaciable esfuerzo de la vida para acrecentar sus fuerzas de poder, en todos los órdenes de la existencia, en un "crescendo" sin fin. "La vida, dice Nietzsche, tiende al máximo de poderío; el esfuerzo no es otra cosa que un esfuerzo hacia el poder, esta voluntad es la más íntima de la vida".

Cuanto más dominio y poder de sí tiene la vida, más satisface y autorrealiza el inagotable "querer" de su imperativa y dadora voluntad para difundir sin trabas sus gigantescas fuerzas totalizadoras, puesto que la vida como voluntad de poder, "quiere" siempre "quererse" más a sí misma, en cuanto su voluntad "quiere" exclusivamente su propio "querer". Así lo afirma Nietzsche cuando escribe: "Querer en líneas generales es solamente un tratar de devenir más fuerte, un querer

crecer y querer los medios para ello". La vida es pues un puro instinto de crecimiento, como fuerza de apropiación, de potencia y vigor, como expresión de su omnímoda e inmanente voluntad. Toda institución o instancia ideológica que intente debilitar e interferir el proceso de su absoluta y continua apropiación para aumentar el poder de la vida como voluntad, constituye un peligroso atentado, una acosadora amenaza, en contra de sus imperativos deseos de expansión cósmica "No hay nada en la vida que tenga valor, excepto el grado de poder, a condición de que la vida misma sea voluntad de poder.

Una concepción de la voluntad de poder que no puede admitir bajo ningún pretexto, estar sometida o limitada por nada exterior y superior a ella misma en el proceso de su expansión y afirmación dominadora. Es por ello, radicalmente inconciliable con cualquier supuesta realidad o mundo trascendente que sea anterior y superior a su propia autofundamentación originaria y originante. La propuesta de un poder supremo, de una entidad independiente, que esté más allá del absoluto dominio de la voluntad de poder, es una afrenta a la voluntad de la vida como fundamento de la totalidad, un atentado contra la exclusiva y unívoca realidad de su naturaleza.

En su configuración subjetiva, la voluntad de poder se proyecta en la conciencia de los seres individuales, reproduciendo su absoluto "querer" a través de sus sentimientos y afecciones psicológicas, que reclaman sin condiciones el "querer ser más" a partir de sus instancias desiderativas, de sus instintos y placeres. Ello requiere la implantación e inversión de unos nuevos valores, para que toda exterior objetivación fenoménica, se ajuste y amolde a este absoluto "querer" de su individual voluntad de poder. Para Nietzsche la manifestación más antagónica que se opone frontalmente a esta concepción de la voluntad como afirmación de la vida, es el pensamiento cristiano, que deviene de la dualidad cosmológica de Platón, y que con su creencia en un más allá trascendente, ha originado la ruptura y fragmentación de la unívoca realidad del mundo y por tanto, de la voluntad como absoluto querer: ""El otro mundo resulta sinónimo del deseo de no vivir. El instinto de cansancio de vivir es el que ha hecho posible la creación de otro mundo" "¡El concepto "más allá", inventado para desvalorizar el único mundo que existe.

2. Interpretaciones sobre la crítica de Nietzsche

En el análisis sobre la actitud de Nietzsche respecto al cristianismo, apenas se han tenido en cuenta estos presupuestos cosmológicos de la voluntad de poder. El berlinés Georg Simmel, basado en sus deterministas postulados de que las interpretaciones de la realidad objetiva dependen de la "manera de ser" del sujeto que se sitúa frente a ellas, deducirá, que la crítica de Nietzsche al cristianismo, procede de su innata constitución inmanentista: "La naturaleza de Nietzsche no era una naturaleza trascendente, sino que lo único que le interesaba era la vida, la historia, la moral como realidades inmanentes".

Desde su óptica fenomenológica, Alexander Pfänder, y Karl Jaspers, llegan a coincidencias similares en su valoración sobre la causas últimas que impulsaron a Nietzsche en su crítica al cristianismo. Pfänder partiendo de las "disposiciones interiores" de la conciencia, intenta adentrarse en las atormentadas disposiciones de Nietzsche, con objeto de detectar a través de la reconstrucción sintética de la pluralidad de sus vivencias religiosas, las razones últimas de sus obsesionantes y agresivas acusaciones. Su diagnóstico es que por debajo de sus viscerales críticas, subyace en la conciencia de Nietzsche, la soterrada intención de purificar al cristianismo de las deformaciones religiosas y morales acumuladas a lo largo de los dos milenios de su existencia. Su íntimo deseo, es, por tanto, librarlo de sus lastres históricos para que pueda emerger con superior potencialidad un renovado y más puro cristianismo: "Desenmascarando la caricatura del cristianismo -afirmará Pfänder- Nietzsche ha contribuido poderosamente al restablecimento del verdadero cristianismo. Nietzsche defendió siempre un ideal de pureza de espíritu".

Por su parte, Jaspers opina que Nietzsche no pudo nunca desprenderse del todo de la intensa influencia religiosa que recibió en su hogar familiar (tanto su padre como sus dos abuelos eran pastores luteranos), influencia que labró su pensamiento de forma más o menos consciente: "su pensamiento ha nacido del cristianismo como efecto de estos mismos impulsos que de él dimanan". En consecuencia, sostendrá que el oculto deseo de Nietzsche, era el lograr mediante la "superación" del cristianismo moderno una nueva especie de "supracristianismo", con objeto de que se pudiera restablecer el originario cristianismo en su plena tensión espiritual. En la formulación de esta hipótesis, Jaspers se apoya especialmente en el aforismo de la "La Voluntad de Poder", en la que Nietzsche dice que "todo lo cristiano, debe ser en superado por lo "supracristiano" en lugar de echarlo de nosotros". No obstante hay que decir, que en el los escritos de Nietzsche, son escasos los aforismos de esta naturaleza, con lo que apenas tienen relevancia en el conjunto de sus obras, si los comparamos con la gran multitud de aforismos descalificadores del cristianismo.

Estas consideraciones fenomenológicas, al centrarse exclusivamente en las disposiciones de la conciencia, en sus inconscientes recuerdos, o en la intencionalidad de sus representaciones, se limitan a establecer unos supuestos vivenciales y psicológicos que no se ajustan ni compadecen con las verdaderas intenciones de Nietzsche en su crítica al cristianismo. En efecto, a través de sus viscerales ataques plasmados insistentemente a los largo de sus obras, se pone de manifiesto su actitud maximalista, del "todo o nada", pero no en el sentido de que pretenda una especie de purificación espiritual del más puro estilo jansenista, como dan a entender los análisis de Pfänder y Jaspers, sino que su firme propósito de inversión religiosa, apunta a objetivos mucho más hondos y abismales, que poco tienen ver con supuestos deseos de purificación y reforma de los ideales cristianos.

Heidegger, comentando la frase "Dios ha muerto" (Gott ist tot), sostendrá en consonancia con Nietzsche, que el mundo fundado en el horizonte de la temporalidad, "Se ha quedado sin valores, y por tanto, tiene que proceder ineluctablemente a una nueva posición de otros valores. Es lo que llama Nietzsche como subversión de todos los valores". Una subversión nietzscheana que Heidegger la interpreta como una exigencia ineludible de los tiempos actuales, añadiendo que "este mundo de lo suprasensible, de finalidades y medidas, ya no despierta ni soporta la vida", y en virtud de ello, Heidegger considerará, de acuerdo con Nietzsche, que el mundo fundado en la trascendencia es un mundo agónico, que ya no es capaz de influir en la orientación existencial y operativa de los sujetos inmersos en la temporalidad.

Para entender adecuadamente esta cuestión nietzscheana, no podemos desvincularnos de los presupuestos cosmológicos e inmanentes que apuntábamos, con anterioridad, en los que se ponía de relieve su inconciliable y radical oposición con los presupuestos ontológicos de la trascendencia cristiana, fundados en la perfección del "actus essendi" divino. Y es que en última instancia, lo que pretende Nietzsche, es una "ruptura", un "vuelco" total mediante la transvaloración de todos los valores de la trascendencia, para provocar una absoluta "mutación" en las conciencias sustentadas por estos valores. Su pretensión manifestada a través de sus provocadores aforismos, arropados por un atractivo y psicologizante lenguaje que domina varios registros, es la de conducir el pensamiento cristiano al paroxismo de su máxima tensión contradictoria que lo haga desembocar en la agonía existencial de sus posibilidades históricas, hasta que se apaguen sus últimos estertores vitales.

Una vez borrado cualquier vestigio de índole trascendente, en la inmediata e imparable fase nihilista que alumbrará a la nueva humanidad, surgirán impetuosas las nuevas condiciones históricas que lo precipitarán a su definitiva extinción, a su total aniquilamiento. Desde estas ruinas y despojos cristianos, se impondrán unos nuevos valores sociales, una nueva sensibilidad estética y moral, una liberación de los placeres y de los instintos, que entroncarán con los valores paganos de los antiguos héroes griegos, y engendrará una nueva forma de existencia, de otro dominio, de otra fundamentación. Esta es la verdadera intención de Nietzsche, que se deriva coherentemente de sus más esenciales planteamientos cosmológicos sobre la voluntad de poder como fundamento.

Por tanto, el tipo de análisis fenomenológicos del estilo Pfänders-Jaspers, pienso que no penetran suficientemente en el verdadero fondo de la cuestión, al admitir supuestas intenciones purificadoras y desenmascaradoras más propias del estilo de los reformadores clásicos, que no a las que corresponden a Nietzsche. Sin duda que, en sus escritos, aparece en ocasiones el intento de desenmascarar aquellas costumbres, creencias o conductas morales que por ser vividas de forma rutinaria e inauténtica, ya no son capaces de responder a las necesidades espirituales del hombre actual, y que en cierto aspecto puede tener una función terapéutica para los

espíritus tibios. Pero los arremetimientos nietzscheanos van más allá de su simple desenmascaramiento, pues no sólo aspiran a poner en entredicho unos determinados valores, sino que ambiciona demoler sin piedad, toda forma de moral, toda forma de religiosidad, sea falsa o verdadera, auténtica o inauténtica. Todas las doctrinas de la trascendencia proyectadas hacia una supuesta divinidad, deben perecer en el universal naufragio de sus acusaciones, en la disolución de todo aquello, que de cerca o de lejos, sea fermento de estas doctrinas debilitadoras y negadoras de la vida.

Es innegable el arrojo intelectual de Nietzsche, que llevado por el frenesí de un voluntarismo absoluto, expresado en su "querer", sin trabas ni limitaciones de ningún género, a modo de torrente impetuoso y desbocado, quiere arrastrar la totalidad de lo real hacia sus utópicos y apasionados deseos futuristas de afirmación e infinitud vital. Pero ante la imposibilidad de que estos deseos de infinitud puedan ser vividos y plasmados en el marco de la finitud existencial del ser humano sujeto a la temporalidad, se explica, ante esa imposibilidad real, que la biografía de Nietzsche esté sumergida en la desesperación y en su trágico sentido de la existencia.

3. La Concepción Luterana

De la influencia de la concepción luterana en el pensamiento de Nietzsche, se derivarán principalmente dos vertientes. Una de carácter ontológico, basada en la intrínseca corrupción de la naturaleza humana, y que le proporcionará a Nietzsche la justificación argumentativa de que el cristianismo es una doctrina que niega la vida y es hostil a sus goces sensibles y placeres estéticos: "Yo descubro en todo tiempo en el cristianismo la hostilidad a la vida, la repugnancia contra la vida misma".

La otra vertiente de índole psicológica, se basa en la fuerte impronta nominalista del luteranismo en el plano gnoseológico, lo que ha significado la sospecha y la desconfianza de la razón natural para poder acceder al conocimiento de verdades objetivas en el ámbito de la revelación, considerándola una vía impracticable. Debido a ello, el criterio de valoración y la apropiación de estas verdades en el pensamiento luterano, se apoya básicamente en la intuición subjetiva de las propias experiencias internas, cuyas corrientes vivenciales configuran los contenidos de la "fe", que son los que le prestan su certeza subjetiva. Es lo que experimenta el joven Nietzsche cuando escribe a su hermana Lisbeth: "toda fe rinde lo que el creyente espera encontrar en ella, pero no ofrece el menor punto de apoyo para la fundamentación de una verdad objetiva". Es indudable la cadencia subjetivista de un planteamiento que al valorar primordialmente las afecciones y sentimientos internos, esperando encontrar en ellos el criterio para determinar su mayor o menor ajuste y correspondencia con la fe que salva, se constituya como la única fuente garante de su veracidad y significación religiosa, lo que explicaría en el

pensamiento luterano, la sobrevaloración que se confiere a estos contenidos psicológicos en el ámbito de la propia subjetividad.

Nietzsche, con sus deseos de afirmación vital cifrado en sus ansias de felicidad dionisíaca, también se siente inercialmente arrastrado en la sobrestimación y categorización de estos contenidos y afecciones psicológicas, puesto que desde su referencia valorativa sustentada también por una gnoseología subjetivista, intentará determinar el grado de su potencialización vital para dar cumplida y satisfactoria respuesta a los irrefrenables deseos imperados por la voluntad de poder. En esta plano de objetivos y propósitos de apropiación vital de estos contenidos afectivos, como únicos criterios de valoración existencial, era plausible que en el pensamiento de Nietzsche surgiera su choque frontal con un planteamiento del cristianismo que también postula sus anhelos felicidad espiritual, en la valoración subjetiva de estos contenidos afectivos. Si en la filosofía del pensador alemán, el crecimiento y afirmación de la vida se cifrará individualmente en la plenitud y goce interior que engendra la liberación de todos los instintos y placeres vitales, también el luteranismo cifrará la certeza de la posesión de la fe redentora, en la liberación y placidez interior que experimentamos al acoger la palabra de Dios.

Pero la abismal diferencia para Nietzsche, es que el cristianismo concebido desde esta óptica, busca el sentido último de las vivencias subjetivas, recurriendo a instancias de carácter trascendente que van más allá de las posibilidades empíricas de estos contenidos psicológicos, con lo que la asunción de estas corrientes de representaciones internas, no las estima y valora por sí mismas, en orden a potenciar sus posibilidades vitales, sino como garantes transitorios que justifican la obtención de "otra vida", mediante la renuncia ascética y el desprecio de los instintos.

Nietzsche con su retorcida agudeza, considera que estos contenidos psicológicos sustentados por ilusorios sentimientos de amor y esperanzas espirituales, no son más que intereses egoístas de apropiación psicológica, que se enmascaran con el velo místico de supuestas realidades ultramundanas. Con su dual y equívoca concepción del mundo, estas pretensiones suprahistóricas sustentadas por subjetivas afecciones y vivencias internas, se transforman, para Nietzsche, en las más violentas y peligrosas doctrinas que atentan contra la unidad inmanente de la naturaleza. Una ruptura cosmológica, que al reproducirse en la interioridad de los sujetos en forma de antagonismos morales, provoca una serie de conflictos psicológicos que enajenan e intoxican las conciencias, trastocándose en frustraciones e impotencias engendradoras del instinto de resentimiento y de venganza contra la vida.

Esta es una de las más hondas razones por las que Nietzsche considera al cristianismo como el más peligroso rival que pugna en la misma convergencia de valores psicológicos e intereses vitales, aunque con objetivos radicalmente distintos. Ante tal peligro, escribirá sus exacerbadas y agresivas críticas contra el cristianismo,

con el soñado objetivo de que se desmorone sepultado por la quiebra de su propia decadencia vital e histórica. "Soy el primer psicólogo del cristianismo, escribe Nietzsche a G. Brandes, y en mi calidad de viejo artillero puedo disponer de piezas de un calibre que ninguno de los enemigos del cristianismo ha sospechado hasta ahora".

Estas reflexiones ponen de relieve, que las acusaciones que realiza Nietzsche, no se avienen con ningún supuesto conciliador o purificador del cristianismo, puesto que ello supondría diluir la fuerza radical de sus críticas, y desvirtuaría sus verdaderos propósitos. Nietzsche, tiene la conciencia de ser un enviado, de representar un destino que señale al género humano, unos nuevos caminos, unos nuevos valores que se opongan radicalmente con la entera tradición nacida del pensamiento cristiano. Con el acento de un visionario profeta escribirá: "Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la ha habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro "contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita". Los posteriores acontecimientos históricos han puesto de manifiesto que cualquier concepción religiosa cuyos contenidos de "fe" se han suscitado en virtud de la intuición empírica de las propias vivencias interiores, obturan la comprensión de sus manifestaciones visibles y externas, susceptibles de ser participadas universalmente. Encerrados los contenidos de la fe, en la conciencia de las propias experiencias interiores, sin posibilidad de ser compartidas, se disuelven, más temprano o más tarde, en la nebulosa opacidad de su insuficiente fundamento objetivo y racional, quedando sujetas a la arbitrariedad de sus particulares autovaloraciones morales y religiosas.

En tal tesitura, estas doctrinas de impronta subjetivista que cercenan la proyección exterior y objetiva de los contenidos de la fe, tienen de antemano perdida la batalla filosófica y vital frente a concepciones fuertemente inmanentes y ateas como la de Nietzsche, puesto que manifiestan una superior coherencia formal en el plano de la mostración empírica de los fenómenos psicológicos que sustentan como principio de la realidad. Desde su cosmovisión antropocéntrica, estas concepciones derivan la constitución del ser humano, como el único portador y dueño de su voluntad autofundante, para determinar el valor objetivo de sus propios contenidos vivenciales, con lo que está de más la recurrrencia a instancias trascendentes, que se instalen más allá de su exclusiva inmanencia natural. Así lo corroboran el testimonio de Feuerbach o el de los neopositivistas, al acusar al cristianismo de fundar sus nociones mediante la mera proyección subjetiva de estos contenidos internos hacia trasmundos inexistentes o imaginarios, como forma de enajenación de la misma esencia humana, o también mediante los terribles martillazos con los que Nietzsche pretende golpear y destruir cualquier sentido de la trascendencia.

Cristianismo, el bolchevismo de la antigüedad

Alain de Benoist

En *El Anticristo*, Nietzsche no duda en afirmar que «el cristianismo nos ha frustrado los frutos de la civilización antigua», y desarrolla así su afirmación: «Ese Imperio romano que se alzaba en *aere perennius* constituía la organización más grandiosa que jamás haya sido llevada a cabo en condiciones tan difíciles, junto a la cual todas las tentativas anteriores y posteriores no son más que fragmentos, chapuzas, diletantismo; Y esos santos anarquistas convirtieron en "obra pía" la destrucción del "mundo"; es decir, de ese Imperio romano, hasta que no quedase piedra sobre piedra (...). El cristianismo fue el vampiro del Imperio romano; él redujo a la nada, de la noche a la mañana, esa inmensa proeza: la de haber desbrozado el terreno para una gran civilización *que podría desarrollarse sin prisas*. ¿Es que aún no lo hemos comprendido? El Imperio romano que hoy conocemos, que la historia de las provincias romanas nos hace conocer cada vez mejor, esa admirable obra de arte de gran estilo, era sólo un comienzo. Su construcción había sido calculada para que los milenios *demostrasen* su solidez; y hasta hoy no se ha vuelto, a construir así, ni siquiera se ha soñado hacerlo en tales proporciones *sub specie aeterni*. Aquella organización fue lo bastante sólida para resistir a los malos emperadores, pues el básico principio de toda gran arquitectura es que el azar de las personas no debe influir en semejantes cosas, pero no lo fue para resistir a la corrupción de la especie *más corrompida*, la del *cristiano*... Esa plaga de parásitos clandestinos que, a favor de la noche, la niebla y el equívoco, se insinuaba a cada uno por separado hasta despojarlo de su seriedad para los cosas *auténticas*, de su instinto de las *realidades*, esa banda afeminada y dulzona de cobardes, fue robándole una tras otra las "almas" a aquel inmenso edificio, arrebatándole aquellas naturalezas preciosas, viriles, aristocráticas, que sentían la causa de Roma como

propia y ponían en ella toda su seriedad, todo su *orgullo*. Fueron las sordas maniobras de esos santurrones, la zorrería de esos conventículos, ideas tan lúgubres como las de infierno, sacrificio de los inocentes, unión mística en la sangre que se bebe, pero sobre todo el fuego, lentamente atizado, de la venganza, del desquite de los *chândâlas*, lo que acabó con Roma. Es la misma especie de religión que ya había combatido Epicuro, en su forma anterior. Leed a Lucrecio y comprenderéis contra qué luchaba Epicuro: *no* contra el paganismo, sino contra el "cristianismo", quiero decir contra la perversión de las almas mediante las ideas de culpa, de castigo y de inmortalidad, combatía los cultos *subterráneos*, todo aquel cristianismo latente. Negar la inmortalidad era ya en su época una auténtica liberación...»

En su relato de las guerras contra los persas, Herodoto atribuye el éxito de las pequeñas ciudades griegas frente al poderoso Imperio iranio a la «superioridad intelectual» de sus compatriotas. ¿Habría explicado igualmente su decadencia por su «inferioridad»? La cuestión de saber por qué desaparecen las culturas y se derrumban los imperios ha acuciado siempre a historiadores y filósofos. En 1441, Leonardo Bruni hablaba de la *vacillatio* del Imperio romano; su contradictor, Flavio Biondo, prefería el término *inclinatio* (que resumía, para el hombre del Renacimiento, el abandono de las antiguas costumbres). El debate estaba ya planteado: ¿fue destruido el Imperio o se derrumbó solo? Para Spengler, las *alternancias* que se dan en la historia son efecto de una *fatalidad*. Las causas identificables de una decadencia son sólo causas segundas. Acentúan, aceleran un proceso, pero sólo pueden intervenir cuando ese proceso se ha iniciado. Aunque también cabe pensar que ninguna necesidad interna fija un final a las culturas: cuando mueren, es porque alguien las mata. Conocida es la opinión de André Piganiol: «La civilización romana no murió de muerte natural. Fue asesinada.» (*L'Empire chrétien*,1947). En este caso, la responsabilidad de los «asesinos» es completa. No obstante, podemos admitir que sólo estructuras ya muy debilitadas, carentes de energía, se abandonan al golpe que las hiere, al enemigo en acecho. Voltaire, que fue, tras Maquiavelo, uno de los primeros en hablar de ciclos históricos, decía que el Imperio romano había caído simplemente porque existía, «dado que todo debe tener un fin» (*Diccionario filosófico*, 1764).

No trataremos de averiguar aquí si la caída de Roma era o no irremediable, ni siquiera de identificar todos los factores que contribuyeron a provocarla, sino de examinar qué responsabilidad tiene en esa caída el naciente cristianismo.

Es bien sabido que fue el británico Edward Gibbon(1737-1794) quien primero estableció esa responsabilidad, en los capítulos XV y XVI de su *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cuyos seis gruesos volúmenes aparecieron entre 1776 y 1778. Antes que él, en 1576, Löwenklav había defendido al emperador Juliano, cuyo talento, templanza y generosidad alababa, abriendo así una brecha en la octrina que pretendía que los emperadores cristianos habían sido, por el sólo privilegio de su fe, superiores a los paganos. Poco después, el jurisconsulto y

diplomático Grocio (1583-1645) haría suya la tesis de Erasmo sobre el origen germánico de las aristocracias neolatinas. Por último, en 1743, Montesquieu atribuía la decadencia y caída de Roma a diferentes factores, tales como la extinción de las viejas familias, la pérdida del espíritu cívico, la degeneración de las instituciones, la colusión entre el poder administrativo y las fortunas procedentes de los negocios, la fuerte natalidad de la población extranjera, la vacilante lealtad de las legiones, etc. Con mejor documentación que sus predecesores, Gibbon tomó de nuevo todos esos elementos, dispuesto a escribir una «historia sin prejuicios». Sus conclusiones, teñidas de una ironía heredada de Pascal, siguen siendo válidas en esencia.

En el siglo XIX, Otto Seeck (*Historia de la decadencia del mundo antiguo*, 1894), partiendo de una idea de Montesquieu, así como de ciertas consideraciones de Burckhardt (en su *Época de Constantino*, 1852-1853) y de Taine, insistió en un factor biológico y demográfico: la desaparición de las élites (*Ausrottung der Besten*), acompañada por la senescencia de las instituciones y la importancia cobrada por la plebe y la muchedumbre de esclavos, que constituyeron la primera clientela de los predicadores cristianos. Esta tesis fue adoptada por M.P. Nilsson (*Imperial Rome*,1926), tras haber sido confirmada por Tenney Frank, quien, tras examinar unas 13.900 inscripciones funerarias, llegó a la conclusión de que, a partir del siglo II, el 90% de la población de Roma era de origen extranjero (*American Historical Review*, XXI, 1916, pág. 705).

En *Marco Aurelio* (1895), Renan hizo suya una de las fórmulas de Nietzsche: «Durante el siglo III, el cristianismo succiona como un vampiro a la sociedad antigua.» Y añadía esta frase, que tantos ecos despierta hoy: «En el siglo III, la Iglesia, al acaparar la vida, agota a la sociedad civil, la sangra, hace en ella el vacío. Las pequeñas sociedades mataron a la gran sociedad» (págs. 589 y 590). En 1901, Georges Sorel (1847-1922) publicaba un ensayo sobre *La ruina del mundo antiguo*. «La acción de la ideología cristiana -afirmaba- rompió la estructura del mundo antiguo a la manera de una fuerza mecánica que obrase desde su interior. Lejos de poder decir que la nueva religión infundió nueva savia en un organismo envejecido, podríamos afirmar que lo dejó exangüe. Cortó los lazos que existían entre el espíritu y la vida social y sembró por doquiera gérmenes de quietismo, desesperanza y muerte.»

Por su parte, Michae] Rostovtzeff (*Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926), oponiéndose en ciertos puntos a Seeck, y también a Max Weber (*Orígenes sociales de la decadencia de la civilización antigua*, l896), planteaba una cuestión esencial: «¿Es posible extender una civilización elevada a las clases bajas sin degradar su nivel, sin diluir su valor hasta el punto de hacerlo desaparecer? ¿No está toda civilización, desde el momento en que empieza a penetrar en las masas, abocada a la decadencia?» Ortega y Gasset iba a responderle, en *La rebelión de las masas*: «La historia del Imperio romano es también la historia de la subversión, del

imperio de las masas, que absorben y anulan a las minorías dirigentes y se colocan en su lugar.»

Esta panorámica1 quedaría incompleta si omitiésemos señalar tres obras aparecidas a comienzos de siglo y que nos parece anuncian el auge de la crítica moderna: *L'intoleránce religieuse et la politique* (Flammarion, 1911), de Bouché-Leclercq; *La propagande chréthienne et les persecutions* (Payot, 1915), de Henri-F. Secrétan, y *Le christianisme antique* (Flammarion, 1921), de Charles Guignebert.

El cristianismo, «religión oriental por sus orígenes y sus caracteres fundamentales» (Guignebert), se infiltró en la Europa antigua de modo casi subrepticio. El Imperio romano, tolerante por naturaleza, no le prestó atención durante mucho tiempo. En la *Vida de los doce Césares*, de Suetonio, leemos a propósito de un acto de Claudio: «Expulsó de Roma los judíos, que estaban en continua efervescencia por instigación de un tal Crestos.» En conjunto, el mundo grecolatino permaneció en un principio cerrado a la predicación. El elogio de la debilidad, de la pobreza, de la «locura», le parecía algo *insensato*. En consecuencia, los primeros centros de propaganda cristiana se instalaron en Antioquia, en Éfeso, en Tesalónica y en Corinto. En estas grandes ciudades, en las que esclavos, artesanos e inmigrantes se mezclaban con los mercaderes, todo era objeto de compra y venta, y predicadores e iluminados, en número cada vez mayor, rivalizaban en seducir a unas abigarradas e inquietas muchedumbres, fue donde los primeros apóstoles encontraron terreno abonado.

A. Causse, que fue profesor en la facultad de teología protestante de la Universidad de Estrasburgo, escribe: «Si los apóstoles predicaban el Evangelio en las plazuelas de los pueblos no era sólo por una sabia política misionera, sino porque la nueva religión era acogida más favorablemente en esos medios nuevos que por las viejas razas apegadas a su pasado y a su suelo. Los verdaderos griegos iban a permanecer durante mucho tiempo ajenos y hostiles al cristianismo. Los atenienses habían acogido a Pablo con una indiferencia irónica: "¡Ya nos lo contarás otro día!", y habrían de transcurrir muchos años antes de que los viejos romanos abandonasen su aristocrático desprecio por aquella detestable superstición. La primera Iglesia de Roma era muy poco latina, y en ella apenas se hablaba el griego. Pero los sirios, los asiáticos y toda la muchedumbre de los *graeculi* recibían con entusiasmo el mensaje cristiano» (*Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation*, Ernest Leroux, 1920).

J. B. S. Haldane, que consideraba el fanatismo como una de las «cuatro invenciones verdaderamente importantes hechas entre el año 3000 antes de nuestra era y el 1400» (*The Inequality of Man*, Famous Books, Nueva York, 1938), atribuía su paternidad al judeocristianismo. Yavé, el dios de los desiertos de Arabia, es un dios solitario y celoso, exclusivo y cruel, que preconiza la intolerancia y el odio. «¿No odio, ¡oh Yavé!, a los que te aborrecen y me enardezco contra tus enemigos? Los aborrezco y los tengo por enemigos.» (Salmo 139,21 y 22). Jeremías implora: «Les

darás su merecido, ¡oh Yavé!..., y ¡tu maldición será con ellos! Los perseguirás con ira y los exterminarás de debajo del cielo.» (Lamentaciones, 111, 64-66). «De cierto, ¡oh Dios!, harás morir al impío.» (Salmo 139, 19). «Y por tu misericordia disiparás a mis enemigos, y destruirás a todos los adversarios de mi alma...» (Salmo 143, 12). La Sabiduría, que personifica lo infinitamente bueno, amenaza: «También yo me reiré de vuestro infortunio, me mofaré cuando sobrevenga vuestro espanto.» (Prov.I, 26). El Deuteronomio habla de la suerte que debe reservarse a los "idólatras": «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hija, o la mujer que descansa en tu seno, o el amigo tuyo, que es como tú mismo, te incitara en secreto diciendo: "¡Vamos y sirvamos a otros dioses!" que no conoces..., antes le habrás de matar; tu mano descargará en él primeramente para hacerle morir, y después la mano de todo el pueblo. Cuando oigas que en una de las ciudades que Yavé te concede para habitar se dice que han surgido hombres indignos que han seducido a sus conciudadanos diciendo: " ¡Vamos y sirvamos a otros dioses!" que no conoces, indagarás, y si ves que es cierta tal abominación, herirás a filo de espada a los habitantes de esa ciudad; la consagrarás al exterminio, así como a cuanto en ella exista. Juntarás todo su botín en medio de su plaza y quemarás en el fuego totalmente la ciudad y toda su presa a honra de Yavé, tu Dios. Así quedará convertida en perpetuo montón de ruinas, sin ser reedificada...» (Deut. XIII).

En el Evangelio, Jesús dice, cuando vienen a prenderle: «...porque todos los que tomen espada, a espada perecerán.» (Mateo XXVI, 52). Pero antes había afirmado: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de casa.» (Mateo X, 34-36). También había pronunciado la frase que es divisa de todos los totalitarismos: «El que no es conmigo, contra mí es.» (Mateo XII, 30).

La Iglesia primitiva aplicará escrupulosamente tales consignas. Incrédulos y paganos son infrahombres a los ojos de los apóstoles. San Pedro los compara a «animales irracionales, nacidos para presa y destrucción» (2 Pedro II, 12). Jerónimo aconseja al cristiano converso patear el cuerpo de su madre si ésta trata de impedirle que la abandone para siempre a fin de seguir la enseñanza de Cristo. En el año 345, Fermicus Maternus hace de la matanza un deber: «La ley prohíbe, santísimos emperadores, perdonar ni al hijo ni al hermano. Obliga a castigar a la mujer que amamos tiernamente y a hundirle el hierro en el seno. Pone las armas en la mano y manda volverlas contra los amigos más íntimos...»

En adelante, la práctica evangélica de la caridad estará estrictamente subordinada al grado de adhesión a misterios y dogmas. Europa será evangelizada por el hierro y el fuego. Herejes, cismáticos, librepensadores y paganos serán, renovando el gesto de Poncio Pilato, entregados al brazo secular para ser sometidos a suplicio y muerte. La denuncia se verá recompensada con la atribución de los

bienes de las víctimas y de sus familias. Los «que habiendo entendido el juicio de Dios...-había escrito san Pablo-, son dignos de muerte» (Romanos, I, 32). Tomás de Aquino precisa: «El hereje debe ser quemado.» Uno de los cánones adoptados en el Concilio de Letrán declara: «No son homicidas quienes matan herejes» (*Homicidas non esse qui heretici trucidant*). Por la bula *Ad extirpenda*, la Iglesia autorizará la tortura. Y, en 1864, Pío IX proclamará todavía en el *Syllabus*: «Anatema sea quien diga que la Iglesia no tiene derecho a emplear la fuerza, que no tiene ningún poder temporal directo o indirecto.» (XXIV).

Voltaire, que sabía sumar, había hecho la cuenta de las víctimas de la intolerancia religiosa desde los comienzos del cristianismo hasta su época. Teniendo en cuenta las exageraciones y descontando mucho en beneficio de la duda, halló un total de 9.718.000 personas que habían perdido la vida *ad majorem Dei gloriam*. Junto a esa cifra, el número de cristianos muertos en Roma bajo el signo de la palma (símbolo del martirio y la resurrección gloriosa en el cristianismo primitivo) resulta insignificante.

«Gibbon cree poder afirmar -escribe Louis Rougier- que el número de mártires en toda la extensión del Imperio romano, a lo largo de tres siglos, no llegó al de los protestantes ejecutados en un solo reinado y exclusivamente en las provincias de los Países Bajos, donde, según Grocio, más de cien mil súbditos de Carlos V murieron a manos del verdugo. Por conjeturales que sean estos cálculos, puede afirmarse que el número de mártires cristianos es pequeño comparado con las víctimas de la Iglesia durante quince siglos: destrucción del paganismo bajo los emperadores cristianos, lucha contra los arrianos, los donatistas, los nestorianos, los monofisitas, los iconoclastas, los maniqueos, los cátaros y los albigenses, Inquisición española, guerras de religión, dragonadas de Luis XIV, *pogroms* de judíos... Ante tales excesos, podemos preguntarnos, con Bouché-Leclercq, "si los beneficios del cristianismo (por grandes que sean) no se han visto de sobra compensados por la intolerancia religiosa que tomó del judaísmo para difundirla por el mundo"...»(*Celse contre les chrétiens*, Copernic, 1977).

Los antiguos creían en la unidad del mundo, en la intimidad dialéctica del hombre con la naturaleza. Su filosofía natural estaba dominada por las ideas de *devenir* y de *alternancia*. Los griegos asimilaban la ética a la estética, el *kalôn* al *agathôn*, el bien a la belleza, y con justicia ha escrito Renan: «Un sistema en el que la Venus de Milo no es más que un ídolo es un sistema falso, o al menos parcial, porque la belleza vale casi tanto como el bien y la verdad. Con tales ideas es inevitable una decadencia en el arte.» (*Les apôtres*, pág. 372). El «hombre nuevo» del cristianismo profesaba una visión de las cosas muy diferente. Llevaba en sí un conflicto, no el cotidiano que forma la trama de la vida, sino un conflicto escatológico, absoluto: el divorcio del mundo.

El cristianismo primitivo extiende la idea mesiánica presente en el judaísmo bajo una forma exacerbada, debida a una espera milenaria. En las palabras

atribuidas a Jesús encontramos citas literales de las visiones del *Libro de Enoc*. Para los primeros cristianos, el mundo, simple etapa, valle de lágrimas, lugar de dificultades y tensiones insoportables, necesita una *compensación*, una visión radiante que *justifique* (moralmente hablando) la impotencia de aquí abajo. Por eso la tierra aparece como el campo en que se enfrentan las fuerzas del Mal y del Bien, el príncipe de este mundo y el Padre celestial, los poseídos por el demonio y los hijos de Dios: «Y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe.» (I Juan V, 4). La idea de que el mundo pertenece al Mal, más tarde característica de ciertos gnósticos (los maniqueos), aparece con frecuencia en los primeros escritos del cristianismo. El propio Jesús afirmaba: «No ruego por el mundo..., como tampoco yo soy del mundo» (Juan XVII, 9-14). San Juan insiste: «No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la vanagloria de la vida no proviene del Padre, sino del mundo.» (I Juan II, 15 y 16.) «No os extrañéis si el mundo os aborrece.» (*lbid.* III,13). «Sabemos que somos de Dios, y el mundo entero está bajo el maligno.» (*lbid.* V, 19.) Más tarde, la regla de san Benito enunciará como precepto que los monjes deben «hacerse extraños a las cosas del mundo» (*A saeculi actius se facere alienum*). En la *Imitación de Cristo* leemos: «El verdaderamente sabio es el que, para ganar a Cristo, considera basura y estiércol todas las cosas de la tierra.» (I, 3, 5).

En medio del gran renacimiento artístico y literario de los dos primeros siglos, los cristianos se mantenían, en su calidad de extraños que se complacían en serlo, indiferentes o, más frecuentemente, hostiles. La estética bíblica rechaza la representación de las formas, la armonía de las líneas y los volúmenes; en consecuencia, sólo tenían una mirada de desdén para las estatuas que adornaban plazas y monumentos. Por lo demás, para ellos cualquier cosa era objeto de odio. Las columnatas de los templos y los paseos cubiertos, los jardines con sus fuentes y los altares domésticos donde chisporroteaba una llama sagrada, las ricas mansiones, los uniformes de las legiones, las villas, los navíos, las calzadas, las obras, las conquistas, las ideas: en todas partes veía el cristiano la marca de la Bestia. Los padres de la Iglesia no condenaban sólo el lujo, sino cualquier obra de arte profana, los atuendos de colores, los instrumentos musicales, el pan blanco, los vinos extranjeros, las almohadas de plumas (¿acaso no había descansado Jacob su cabeza sobre una piedra?) e incluso la costumbre de cortarse la barba, en la que Tertuliano ve «una mentira contra el propio rostro» y un impío intento de mejorar la obra del Creador.

El rechazo del mundo se hacía aún más radical entre los cristianos primitivos porque estaban convencidos de que la Parusía (la vuelta de Jesucristo al final de los tiempos) iba a tener lugar de inmediato. Era el propio Jesús quien se lo había prometido: «De cierto os digo que algunos de los que están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto al Hijo del hombre viniendo en su reino.» (Mateo XVI, 28). «De cierto os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto

acontezca.» (Mateo XXIV, 34). En vista de ello, repetían a más y mejor la buena nueva. Mas el fin de todas las cosas se acerca.» (I Pedro IV, 7). «Ya es el último tiempo.» (I Juan II, 18). Pablo vuelve una y otra vez sobre esta idea. A los hebreos: «No perdáis, pues, vuestra confianza, que tiene grande galardón... Porque todavía un poquito y el que ha de venir vendrá, y no tardará»(Hebr.X,35-37). «No dejando de congregarnos... sino exhortándonos, y tanto más cuanto veis que aquel día se acerca» (*lbid.*,X,25). A los tesalonicenses: «Teneos firmes, porque se acerca el advenimiento del Señor.» A los corintios: «Hermanos, el tiempo es corto; resta, pues que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen...» (I Cor.VII, 29). A los filipenses: «El Señor está cerca. Por nada estéis afanosos...» (Fil. IV, 5 y 6). En su diálogo con Trifón, Justino afirma que los cristianos van a ser muy pronto reunidos en Jerusalén, y que será para mil años (LXXX-LXXXII). En el siglo II, el frigio Montanus declara entrever la inminencia del fin del mundo. En el Ponto, campesinos cristianos abandonan sus campos para esperar el día del juicio. Tertuliano reza *pro mora fines*, «para que se retrase el fin». Pero pasaba el tiempo y no ocurría nada. Las generaciones desaparecían, una tras otra, sin haber visto el glorioso advenimiento; y ante la continua demora de sus esperanzas escatológicas, la Iglesia, dando una prueba de prudencia, acabó por resignarse a situar la Parusía en un «más allá» indeterminado. Hoy sólo los Testigos de Jehová repiten a fecha fija: «El año que viene en la Jerusalén de los cielos.»

La doctrina cristiana implicaba una *revolución social*. En efecto, afirmaba por vez primera no que el alma existe (lo que no la hubiese hecho original), sino que *todos* poseen una idéntica al nacer. Los hombres de la cultura antigua, que si nacían en una religión era por nacer en una *patria*, tendían más bien a pensar que, al adoptar un comportamiento caracterizado por el rigor y el dominio sobre sí mismos, podría ocurrir que llegasen a forjarse un alma, pero que ésta era una suerte sin duda reservada a los *mejores*. La idea de que *todos los hombres* pudiesen ser gratificados con ella de un modo indiferente y por el solo hecho de existir les resultaba chocante. El cristianismo sostenía, por el contrario, que todo el mundo nacía con un alma, lo que equivalía a decir que los hombres nacían iguales ante Dios.

Por otra parte, en su rechazo del mundo, el cristianismo se presentaba como heredero de una vieja tradición bíblica de odio a los poderosos, de exaltación sistemática de los «humildes y los pobres» (*anavim ébionim*), cuyo triunfo y *desquite* sobre las civilizaciones inicuas y orgullosas habían anunciado profetas y salmistas. En el *Libro de Enoc*, muy divulgado en el siglo I en los medios cristianos (se le cita en las epístolas de Judas XV, 4, y de Bernabé: XV), se lee: «El Hijo del hombre hará levantar a los reyes y los poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus sitiales; quebrará su fuerza... Derribará a los reyes de sus tronos y de su poder. Hará volver la cara a los fuertes, y los cubrirá de vergüenza...» (Enoc XLVI, 4-6). Jeremías se complace en imaginar a las futuras víctimas en forma de animales de matadero: «Sepáralos, ¡oh Yavé!, como ovejas para el matadero y resérvalos para el día de la

matanza.» (Jer. XII,3.) A las mujeres de los poderosos, a las que llama «vacas de Basán» (Am. IV, I), Amós les predice: «Yavé ha jurado por su santidad: Vendrán días sobre vosotras en que os levantarán con anzuelos, ya vuestra descendencia con arpones de pesca.» (IV, 2). Los salmos esbozan el principio de la lucha de clases, y el mismo espíritu inspirará «a los primeros grupos de cristianos y más tarde a las órdenes monásticas» (A. Causse,*op.cit.*). «En el fondo, no hay en los salmos más que un solo tema –dice Isidore Loeb-, que es la lucha del pobre contra el malvado, y su triunfo final gracias a la protección de Dios, que ama al uno y detesta al otro.» (*Littérature des pauvres dans la Bible*). El pobre es *siempre* víctima de una injusticia. Se le llama el Humilde, el Santo, el Justo, el Piadoso. Es desgraciado, presa de todos los males; está enfermo, inválido, solo, abandonado, relegado a un valle de lágrimas, riega su pan con lágrimas, etc. Pero soporta su dolor, lo busca incluso, porque sabe que tales pruebas son *necesarias* para su salvación, que cuanto más humillado sea más triunfará, cuanto más sufra más verá un día sufrir a otros. En cuanto al malvado, es rico, y su riqueza *siempre* es culpable. Es feliz, construye ciudades, desempeña funciones sociales preeminentes, manda los ejércitos; pero en la misma proporción en que domina será un día *castigado*. «Tal es el ideal social del profetismo judío -dice Gérard Walter-: una especie de nivelación general que hará desaparecer toda distinción de clase y conducirá a la creación de una sociedad uniforme, de la que estará proscrito todo privilegio, cualquiera que sea. Este sentimiento igualitario, llevado a sus últimos límites, va unido al de la animosidad irreductible contra los ricos y los poderosos, que no serán admitidos en el futuro reino. La humanidad ideal de los tiempos que se anuncian comprenderá a todos los justos sin distinción de credo ni nacionalidad.» (*Les origines du communisme*, Payot, 1931). El segundo libro de los *Oráculos sibilinos* pinta a la humanidad regenerada en una nueva Jerusalén bajo un régimen estrictamente comunista: «Y la tierra será común a todos, no habrá ya ni muros ni fronteras. Todos vivirán en común y la riqueza será inútil. Entonces ya no habrá ni pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni señores, sino que todos serán iguales.» (*Or. sib.* II, 320-326).

A la vista de ello, se comprende mejor que en un primer momento el cristianismo les haya parecido a los antiguos una religión de esclavos y de *heimatlos*, vehículo de una especie de «contracultura», que sólo logra éxito entre insatisfechos, desclasados, envidiosos y revolucionarios *avant la lettre*: esclavos, artesanos, bataneros, cardadores, zapateros, mujeres solas, etc. Celso describe a las primeras comunidades cristianas como «un amasijo de gentes ignorantes y crédulas mujeres, reclutados entre la hez del pueblo», y sus adversarios apenas tratan de desengañarle en este punto. Lactancio predica la igualdad en las condiciones sociales: «No hay equidad allí donde no hay igualdad.» (*Inst.* VII, 2). Bajo Heliogábalo, Calixto, obispo de Roma, recomienda a los conversos casarse con esclavas 2.

Por eso no hay para el cristiano idea más odiosa que la de *patria*: ¿Cómo servir a la vez a la tierra de los padres y al Padre que está en los cielos? La salvación no depende del nacimiento, ni de la pertenencia a la ciudad, ni de la antigüedad de

la estirpe, sino exclusivamente del respeto a los dogmas. A partir de entonces, basta con distinguir a los creyentes de los incrédulos, y cualquier otra frontera debe desaparecer. Pablo lo subraya con insistencia: «Ya no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer...» Hermas, que gozó en Roma de gran autoridad, condena a los conversos a un perpetuo exilio: "Vosotros, los servidores de Dios, vivís en una tierra extraña. Vuestra ciudad está muy lejos de ésta.» (*Sim.* I, I).

Tal disposición de espíritu explica la reacción romana. Celso, patriota preocupado por la salud del Estado, que presiente el debilitamiento del *Imperium* y la disminución del sentimiento cívico que el triunfo del igualitarismo cristiano podría provocar, comienza su *Discurso verdadero* con estas palabras: «Una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, coligados contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, tachados de infamia por todos y que se glorían de esa común execración: eso son los cristianos. Facciosos que pretenden hacer rancho aparte y separarse de la sociedad común.» Y Tácito, que dice son detestados por sus «abominaciones» (*flagitia*), los acusa del crimen de «odio al género humano». «Apenas reprimida -dice- esta execrable superstición volvía a desbordarse no sólo en Judea, cuna de la plaga, sino en la misma Roma, donde cuantos horrores e infamias existen afluyen de todas partes y hayan crédito...»

El *principio* imperial es en esta época instrumento de una *concepción del mundo* que se lleva a cabo en forma de un vasto *proyecto*. Gracias a él, la *pax romana* reina en un mundo ordenado. Lleno de admiración, exclama Horacio: " El buey vaga seguro por los campos que fecundan Ceres y la Abundancia, mientras los nautas surcan por todas partes los mares apacibles.» En Halicarnaso, una inscripción tripartita en honor de Augusto proclama: «Las ciudades florecen en medio del orden, la concordia y la riqueza.» Pero para los cristianos primitivos el Estado pagano es obra de Satán.

El Imperio, supremo símbolo de una fuerza orgullosa, no es más que arrogancia digna de mofa. La armoniosa sociedad romana es declarada sin excepción *culpable*, pues su resistencia a las exigencias monoteístas, sus tradiciones, su modo de vida, son otras tantas ofensas a las leyes del socialismo celestial. Y como culpable, debe ser *castigada*; es decir, destruida. La literatura cristiana de los dos primeros siglos exhala, como una larga queja, su rosario de anatemas. Con febril impaciencia, los apóstoles predican la "hora de la venganza», «para que se cumplan todas las cosas que están escritas» (Lucas XXI, 22). Anuncian, como lo harán tras ellos los padres de la Iglesia, la inminencia del desquite, de la «gran noche», en que todo quedará patas arriba. La epístola de Santiago contiene una llamada a la lucha de clases: «¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas y vuestras ropas están comidas por la polilla.» (V,1-2). Santiago, que ha leído el *Libro de Enoc*, anuncia terribles torturas a ricos y paganos. Imagina el juicio final como un «toque a degüello», «una

especie de inmenso matadero al que serán arrastradas por millar s las personas acomodadas, bien gordas y lucidas y con todas sus riquezas encima, y el júbilo le invade al saborear la perspectiva de verlos ir uno a uno devolviendo lo mal adquirido antes de pasar a alimentar con su grasa la formidable carnicería que entrevé en sueños» (Gérard Walter,*op.cit.*). Sobre todo, acusa a los ricos de deicidio: «Condenasteis y matasteis al Justo.» (V, 6.)

Esta tesis, que hace a Jesús la víctima, no de un pueblo, sino de una clase, no tardará en hacerse popular. Tertuliano escribe: «Los tiempos están maduros para que Roma acabe entre las llamas. Va a recibir el salario que sus obras han merecido» (*De la oración*, 5). El *Libro de Daniel*, escrito entre 167 y 165 antes de nuestra era, y el *Apocalipsis de san Juan* son las dos grandes fuentes en que bebe este santo furor. San Hipólito (hacia 170-235), en su *Comentario sobre Daniel*, sitúa el fin de Roma hacia el año 500 y lo atribuye al auge de las democracias: «Los dedos de los pies de la estatua del sueño de Nabucodonosor representan las democracias que se avecinan, y que se separarán unas de otras como los diez dedos de la estatua, en los que el hierro estará mezclado con arcilla.» Hacia 407, san Jerónimo, en otro *Comentario sobre Daniel*, define el fin del mundo como «el tiempo en que el reino de los romanos deberá ser destruido». Otros autores repiten tales profecías: Eusebio, Apolinar, Metodio de Olimpo... El ardor revolucionario contra Roma, «ciudad maldita», «nueva Babilonia», «gran ramera», no conoce límites. La urbe es el último avatar de Leviatán y Behemot.

En todos estos apocalipsis, misterios sibilinos y profecías de doble sentido, en toda esta trepidación mental, hipersensible a los «símbolos» y los «signos», en toda esta literatura salmódica, hallamos más imprecaciones de las que habrían hecho falta para calentar los espíritus, sacudir las imaginaciones e incluso armar manos todavía indecisas. Esto explica las acusaciones que, en el año 64, siguen al incendio de Roma.

El Deuteronomio mandaba a los servicios de Dios degollar a las poblaciones incrédulas e incendiar sus ciudades en honor de Yavé, y Jesús había repetido la imagen: «El que en mí no permanece, será echado fuera como sarmiento que se seca, y lo recogen y lo echan al fuego y arde.» (Juan XV, 6). Y, en efecto, desde Roma hasta las hogueras de la Inquisición, es mucho lo que va a arder. La sagrada piromanía se ejercitará sin descanso. «Esta idea (que el mundo de los impíos será destruido por el fuego) -dice Bouché-Leclercq- la habían recibido los cristianos de los videntes judíos, de aquellos profetas y sibilistas que invocaban tan pronto al rayo como a la tea, al hierro como al fuego sobre las ciudades y los pueblos enemigos de Israel. Jamás la imaginación ha quemado tanto como en las profecías de Isaías y de Ezequiel, la más rica colección de anatemas que haya dado nunca la literatura religiosa.» «En esta opinión de un incendio general -añade Gibbon- la fe de los cristianos venía a coincidir con la tradición oriental (...).

El cristiano, que basaba su creencia no tanto en los falaces argumentos de la razón como en la autoridad de la tradición y en la interpretación de la Escritura, esperaba con terror y confianza el acontecimiento, estaba seguro de su inminencia ineluctable; y como esta idea solemne ocupaba permanentemente su espíritu, consideraba cuantos desastres sobrevenían en el Imperio como otros tantos síntomas infalibles de la agonía del mundo.»

Esta certidumbre, la de que *era necesario* que el Imperio se derrumbase para que llegase el Reino, explica los encontrados sentimientos de los primeros cristianos frente a los bárbaros. Es indudable que, en un primer momento, se sintieron tan amenazados como los romanos. Ambrosio, obispo de Milán, distingue entre los enemigos exteriores» (*hostes extranei*) y lo interiores (*hostes domestici*). Para él, era a los godos a quien Ezequiel se refería al hablar del pueblo de Magog. Pero, en una segunda etapa, esos mismos bárbaros, que no tardarían en ser evangelizados, se convirtieron en auxiliares de la justicia divina. Los cristianos no podían admitir que su suerte estuviese ligada a la de una «Babilonia de impudicia.» Por eso, el *Carmen de Providentia* o los *Commonitorium* de Orencio apenas se interesan más que por los «enemigos interiores.» En el siglo III, en su *Carmen apologeticum*, un autor cristiano, Comodiano, habla de los germanos (más precisamente de los godos) como «ejecutores de los designios de Dios». En el siglo siguiente, Orosio afirma a su vez que las invasiones de los bárbaros son «juicio de Dios» que sobrevienen «en castigo de las culpas de los romanos» (*poenaliter accidisse*). Es el equivalente de las «plagas» de que se había servido Moisés para culpar al faraón.

El 24 de agosto del año 410, Alarico, rey de los visigodos, tras asediar Roma durante varias semanas, penetra de noche en la ciudad por la *porta Salaria*. Es una patricia conversa, Proba Faltonia, de la familia de los Anicios, la que, tras enviar a sus esclavos a ocupar la puerta, la hace entregar al enemigo. Los visigodos son cristianos y la solidaridad espiritual e ideológica ha dado sus frutos. Los Anicios, de los que Amiano Marcelino (XVI, 8) dice que tenían fama de insaciables, eran conocidos como fanáticos del partido católico. El saco de Roma que siguió fue descrito por los autores cristianos con amables trazos. Se alabó la «clemencia» de Alarico. «¿Es que los vencidos eran culpables?», preguntará Georges Sorel. Del jefe visigodo, dice san Agustín que fue el enviado de Dios y el vengador del cristianismo. Orecio cuenta que sólo murió un senador, y además por su culpa («no se había dado a conocer»); que a los cristianos les bastaba hacer el signo de la cruz para ser respetados, etc. «Tan atrevidas mentiras -dice Augustin Thierry- fueron admitidas más tarde como hechos indiscutibles». (*Alarico*).

Hacia el año 442, es Quodvulteus, obispo de Cartago, quien pretende que los estragos de los vándalos son pura justicia. En uno de sus sermones, se esfuerza por consolar a un fiel que se ha quejado de las devastaciones: «Sí, me dices que el bárbaro te lo ha quitado todo... Veo, comprendo, medito: a ti, que vivías en el mar, un pez más grande te ha devorado. Espera un poco: vendrá un pez aún mayor que

devorará al que devora, despojará al que despoja, tomará al que toma (...). Esta plaga que hoy padecemos no durará siempre: en verdad, está en manos del Todopoderoso». Por último, a fines del siglo V, Salviano de Marsella afirma que «los romanos han sufrido sus penas por el justo juicio de Dios».

En el siglo II, la Ciudad se había visto invadida por cultos extranjeros. Se había alzado en el Palatino un templo a la Gran Madre, en el que oficiaban *fanatici*. El contagio moral hizo lo demás. «Por la brecha abierta en la barrera que cierra el horizonte de la vida terrestre iban a penetrar toda clase de quimeras y supersticiones, salidas del inagotable depósito de la imaginación oriental.» (Bouché-Leclercq). Fueron las *baccanalia*, los ritos con misterios, el culto isiaco, el de Mitra, y por último el cristianismo. Sobre las tumbas se leía cada vez con mayor frecuencia la mención: «EI último de su familia». La estirpe de Pompeyo había desaparecido en el siglo II, como la de Augusto y la de Mecenas. Roma no estaba ya en Roma; en el Tíber iban a desembocar todos los ríos de Oriente. Sólo mucho más tarde, en el Renacimiento, observará Petrarca (1304-1374) que la «época negra» (*tenebrae*) de la historia romana había coincidido con la era de Teodosio y Constantino; mientras que en el norte de Europa, a comienzos del siglo XVI, Erasmo (hacia 1469-1536) afirmaba, aunque se decía «miliciano de Cristo», que los verdaderos bárbaros de los tiempos antiguos, los «auténticos godos», habían sido los monjes y escoliastas de la Edad Media.

En su ensayo sobre *El fin del mundo antiguo* (*op. cit.*), Santo Mazzarino recuerda con toda justicia que, hasta época reciente, la cultura del Bajo Imperio nos ha parecido siempre «*cualitativamente* inferior a la de las épocas de grandes civilizaciones que la han precedido». Pero hoy, dice, ya no ocurre igual: «Todas las voces del mundo romano "decadente", entre los siglos III y VI, se nos han hecho accesibles». la inversa, «del decadentismo, el expresionismo y otras categorías modernas de la crítica literaria o artística podemos decir que son otros tantos caminos para conocer el mundo del Bajo Imperio (...). El parentesco entre nuestra época y ese mundo es un hecho en el que todos pueden estar de acuerdo». Y pregunta por último: «Esta revaloración de la poesía y el arte del Bajo Imperio, ¿hasta qué punto podemos extenderla a las manifestaciones de orden social y político?» Curiosamente, Mazzarino, para quien vivimos probablemente en el mejor de los mundos posibles, extrae de esta observación la moraleja de que la idea de decadencia es ilusoria. En ningún momento llega a pensar que, si el Bajo Imperio parece hoy más digno de aprecio a nuestros contemporáneos, es porque encuentran en él estigmas que les son familiares, porque el período actual remite como ningún otro a la imagen de las *tenebrae* de que hablaba Erasmo, y es esta semejanza la que nos ha puesto en condiciones de apreciar lo que generaciones anteriores, de mejor salud, no *podían ver*.

En efecto, el estudio de las condiciones en que murió el Imperio romano no tiene sólo un interés histórico y abstracto. El parentesco entre ambas coyunturas, el

paralelo que tan a menudo se traza entre aquellas condiciones y las que hoy prevalecen, lo hace profundamente actual. Por la demás, son muchos los que admiten, con Louis Rougier, que «la ideología revolucionaria, el socialismo, la dictadura del proletariado, se derivan del pauperismo de los profetas de Israel. En la crítica de los abusos del antiguo régimen por los oradores de la Revolución, en el proceso al régimen capitalista por los comunistas de nuestros días, resuena el eco de las furibundas diatribas de Amós y Oseas contra la marcha de un mundo en el que la insolencia del rico oprime al justo y desuella al pobre; como resuenan también los ásperos vituperios de la literatura apocalíptica judía y cristiana contra la Roma imperial» (*op. cit.*).

A un Celso no le sería difícil identificar todavía hoy a «una nueva raza de hombres, nacidos ayer, sin patria ni tradiciones..., coligados contra todas las instituciones..., perseguidos por la justicia..., facciosos que pretenden hacer rancho aparte... y se glorían de la común execración». Otra vez, en el mundo occidental, unos *fanatici*, que a veces viven «en comunidad», verdaderos apátridas, hostiles a toda estructura ordenada, a toda ciencia, a toda jerarquía o frontera, a toda selección, se separan del mundo y denuncian a la «Babilonia» de los tiempos modernos. Al modo como las primeras comunidades cristianas proclamaban la abolición de todas las categorías naturales en beneficio exclusivo de la *ecclesia* de los creyentes, hoy se extiende un neocristianismo que anuncia el inminente advenimiento de una nueva parusía, de un mundo igualitario *unificado* por la superación de las «viejas querellas», la socialización del *Amor* y la huida hacia adelante en la demora de lo «social». El 30 de diciembre de 1973, el hermano Roger Schutz, prior de Taizé, declaraba: «Por encima de todo, tiene que haber Amor, porque el Amor es quien nos da unidad».

El cristianismo antiguo rechazaba el mundo. La Iglesia de la época clásica distinguía el orden de lo alto del de aquí abajo. El neocristianismo, trasladando audazmente sus esperanzas seculares del cielo a la tierra, laiciza su teodicea. Ya no celebra las nupcias solemnes de los conversos con el Esposo místico, sino los desposorios de Cristo y la humanidad por intercesión del Espíritu universal del socialismo. También él rechaza el mundo, pero sólo el *actual*, afirmando que puede ser «cambiado», que *debe* sucederle *otro* y que la unión mesiánica de los «desfavorecidos» puede, mediante su inteligente intervención, *realizar* aquí abajo el viejo sueño de los profetas de la Biblia: detener la historia y hacer que desaparezcan injusticias, desigualdades y tensiones: «Hoy más que nunca, el *espíritu griego*, convertido en *espíritu científico*, y el *espíritu mesiánico*, transformado en *espíritu revolucionario*, se oponen de modo irreductible. La existencia de unos sectarios y fanáticos en frío a quienes la participación subjetiva en un cuerpo de verdades reveladas, en una *gnosis*, da, a sus propios ojos, derechos sobre todo y sobre todos, derecho a hacerlo todo y permitírselo todo, persiste en plantear una *cuestión de vida o muerte* a una sociedad que está al borde, no ya de la guerra de religión, sino de una

forma cercana a esa plaga histórica: la guerra de civilización.» (Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, 1969).

Ciertos críticos repiten contra la civilización y la cultura europeas las palabras de Orosio y Tertuliano contra Roma: los reveses que hoy sufren son el *castigo* por sus culpas pasadas. *Paga* por su «orgullo», su riqueza, su poder, sus conquistas. Los bárbaros que van a saquearla le harán *expiar* los sufrimientos del Tercer Mundo, la ambición impotente y la humillación de los mal dotados. Sobre sus ruinas se edificará la Jerusalén de los nuevos tiempos. Entonces veremos desaparecer «el velo de luto que velaba a todos los pueblos, el sudario que cubría todas las naciones» (Isaías XXV, 7). Volvemos a tropezamos con la misma interpretación *moralizante* de la historia. Pero ni la historia ni el mundo están *gobernados* por una moral. El mundo es mudo: gravita en silencio. En su ensayo sobre *La cuestión judía*, afirmaba Marx que sólo el comunismo podría «realizar de manera profana el fondo humano del cristianismo», señalando así las «insuficiencias revolucionarias. de la doctrina cristiana («religión de los esclavos, pero no revolución de los esclavos») y las afinidades entre ambos sistemas proféticos, el espiritual y el terrestre. Roger Garaudy explicita estas palabras recordando que el cristianismo fue «un elemento disgregador del poder romano». Y añade: «La hostilidad al culto imperial, la negativa a participar en él y, más aún, la prohibición a los cristianos de servir militarmente al Imperio en una época en que el reclutamiento se hacía cada vez más difícil y en que el número de cristianos aumentaba de día en día, prohibición que subsistió hasta el siglo IV, tenía un claro significado revolucionario.

Por lo demás, hay en el personaje de Cristo, magnificado por la imaginación colectiva de los primeros cristianos, y heredero de numerosos mesías semejantes al "Señor de justicia" esenio, un innegable aspecto revolucionario.» (*Marxisme du XXe siecle*, La Palatine, 1966). Engels, que nos recuerda que, «como todos los grandes movimientos revolucionarios, el cristianismo fue obra de las masas populares», notó también el parentesco entre ambas doctrinas: la misma certidumbre mesiánica, la misma esperanza escatológica, la misma concepción de la verdad (bien percibida por O. Tillich), etc. En el cristianismo primitivo, ve «una fase totalmente nueva de la evolución religiosa, llamada a convertirse en uno de los elementos más revolucionarios de la historia del espíritu humano» («*Contribution a l'histoire du christianisme primitif*», en Marx y Engels, *Sur la religion*, selección de textos, Ed. Sociales, 1960).Y es que a sus ojos, el cristianismo es el *non plus ultra* de la religión, la «consumación» (en el sentido de la *Aufhebung*) de cuantas religiones le precedieron. Convertido en la «primera religión universal posible» (Engels, *Bruno Bauer* y el *cristianismo primitivo*), es también, por la fuerza de las cosas, la última: todo término marca una cesura, que implica *otro* comienzo. Tras el cristianismo, suponiendo que haya un «después», no puede venir ya otra cosa que su *superación*.

Joseph de Maistre ha dicho: «EI Evangelio fuera de la Iglesia es un veneno», y el padre Daniélou: «Si separamos el Evangelio de la Iglesia, pierde los estribos».

Estas palabras cobran todo su sentido hoy, cuando la Iglesia, nuevo catoblepas 3, parece querer dar por abolida su *historia* para volver a sus orígenes. A lo largo de dos milenios se habían implantado en el seno de la Iglesia unas estructuras de orden que, a la vez que la adaptaban a la mentalidad *europea*, permitían poner en forma, *razonar*, el peligroso mensaje evangélico. Suavizado el «veneno», los fieles se habían mitridatizado. Hoy, el neocristianismo quiere poner esos dos milenios entre paréntesis, para volver a las *fuentes* de una religión verdaderamente universal y dar mayor impacto a su mensaje. De modo que, si es cierto que vivimos el «fin» de la Iglesia (no, seguramente, el del Evangelio), ese *fin* adopta la forma del regreso a un *comienzo*. El Evangelio (la pastoral) se separa cada vez más de la Iglesia (la dogmática). Pero se trata de una simple *repetición*: se tiende a hacer volver a los católicos a las condiciones «revolucionarias» en y por las que fue creado el cristianismo primitivo. De ahí el interés de la ojeada histórica que, mostrándonos lo que ocurrió, nos dice al mismo tiempo lo que nos espera.

1 Sobre el mismo tema pueden consultarse dos libros recientes: Bryce Lyon, The Origin of the Middle Ages. Pirenne's Challenge to Gibbon, W.W. Norton & Co., historiographique, Gallimard, 1973.

2 El propio Calixto (hacia 155-222) había sido esclavo. La Iglesia lo canonizó, así como a su adversario, el antipapa Hipólito, a pesar de que éste le había tratado de «anarquista» (*anomos*).

3 Animal del que habla Plinio el Viejo, de aspecto tardo y estúpido y que mataba con la mirada (N. Del traductor).

